The University of Chicago
Libraries

LES RELIGIONS ORIENTALES

DANS LE

PAGANISME ROMAIN

FRANZ CUMONT
MEMBRE DE L'INSTITUT

LES RELIGIONS ORIENTALES DANS LE PAGANISME ROMAIN

CONFÉRENCES
FAITES AU COLLÈGE DE FRANCE EN 1905

QUATRIÈME ÉDITION
REVUE, ILLUSTRÉE ET ANNOTÉE
PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES DU MUSÉE GUIMET

1929
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, PARIS (VIe)

PL815
.O8C9
1929
cop.2
Classics

Latin

920690

A mon maître et ami Charles MICHEL

1886-1928

PRÉFACE [1]

En novembre 1905, le Collège de France nous fit l'honneur de nous appeler à inaugurer, à la suite de M. Naville, la série des conférences instituées par la fondation Michonis. Le « Hibbert-Trust » nous invita quelques mois plus tard à développer à Oxford certaines questions que nous avions abordées à Paris. Nous avons réuni ici le contenu de ces deux séries de leçons, en nous bornant à y ajouter une courte bibliographie et des notes destinées aux érudits qui seraient désireux de contrôler nos assertions. La forme de notre exposé n'a guère été remaniée; nous osons, néanmoins, espérer que ces pages, destinées à être dites, supporteront d'être lues, et que le titre de ces études ne semblera pas trop ambitieux pour ce qu'elles offrent. La propagation des cultes orientaux est, avec le développement du néo-platonisme, le fait capital de l'histoire morale de l'empire païen. Nous souhaitons que ce volume, petit pour un si grand sujet, puisse faire au moins entrevoir cette vérité, et que le lecteur accueille ces essais avec l'intérêt bienveillant que leur ont témoigné nos auditeurs de Paris et d'Oxford.

On voudra bien se souvenir que les divers chapitres ont été conçus et rédigés en vue de conférences. Nous n'avons pas prétendu y dresser, par doit et avoir, le bilan de ce que le paganisme latin emprunta à l'Orient ou lui prêta. Certains faits, qui sont bien connus, ont été délibérément laissés dans l'ombre pour faire place à d'autres, qui le sont peut-être moins. Nous avons pris avec notre sujet des libertés que n'eût pas tolérées un traité didactique et dont personne sans doute ne voudra nous faire un grief.

Peut-être sera-t-on cependant tenté de nous reprocher une omission en apparence essentielle. Nous avons exclusivement étudié le développe-

ment interne du paganisme dans le monde latin, et nous n'avons considéré qu'incidemment et accessoirement ses rapports avec le christianisme. La question est cependant à l'ordre du jour ; elle ne préoccupe plus seulement les savants ; elle a fait l'objet de conférences retentissantes, et, après les monographies érudites, les manuels les plus répandus s'en sont occupés (2). *Nous ne voulons méconnaître ni l'intérêt, ni la gravité de ce problème, et ce n'est point parce qu'il nous a semblé négligeable que nous l'avons négligé. Les théologiens, par suite de la direction de leur esprit et de leur éducation, ont longtemps été plus disposés à considérer la continuité de la tradition juive que les causes qui sont venues la troubler ; mais une réaction s'est produite, et l'on s'attache aujourd'hui à montrer que l'Église a fait des emprunts considérables aux conceptions et aux cérémonies rituelles des mystères païens. Or, lorsqu'on parle ici de mystères, on doit songer à l'Asie hellénisée bien plus qu'à la Grèce propre, malgré tout le prestige qui entourait Éleusis. Car, d'abord, les premières communautés chrétiennes se sont fondées, formées, développées au milieu de populations orientales, Sémites, Phrygiens, Égyptiens. De plus, les religions de ces peuples étaient beaucoup plus avancées, plus riches en idées et en sentiments, plus prégnantes et plus poignantes que l'anthropomorphisme gréco-latin. Leur liturgie s'inspirait partout de croyances cathartiques généralement acceptées, se traduisant par certains actes, regardés comme sanctifiants, qui étaient presque semblables dans les diverses sectes. La foi nouvelle a versé la révélation qu'elle apportait dans les formes consacrées des cultes préexistants, les seules que le monde où elle a grandi pût concevoir. Tel est à peu près le point de vue qu'adoptent les historiens les plus récents.*

Mais, quelque attachant que soit ce problème considérable, nous ne pouvions songer à le traiter même sommairement dans des études sur le paganisme romain. La question se réduit dans le monde latin à des proportions beaucoup plus modestes, et elle y change complètement d'aspect. Le christianisme ne s'est répandu ici qu'après être sorti du stade embryonnaire, quand il était virtuellement constitué. En outre, les mystères orientaux

y restèrent longtemps, comme lui, la religion d'une minorité surtout étrangère. Entre ces sectes rivales, des échanges se sont-ils produits? Le silence des écrivains ecclésiastiques n'est pas une raison suffisante pour le nier : on avoue malaisément des emprunts faits à ses adversaires, de peur de reconnaître quelque valeur à la cause dont ils sont les défenseurs. Mais je crois qu'il ne faut pas en exagérer l'importance. Sans doute certaines cérémonies et fêtes de l'Église ont pu se modeler sur celles des païens : la Noël fut au IVe siècle placée le 25 décembre parce qu'on célébrait à cette date la Nativité du Soleil (Natalis Invicti), *revenant chaque année à une vie nouvelle après le solstice* (3). *Certaines survivances des cultes d'Isis ou de Cybèle ont pu se perpétuer, à côté d'autres pratiques du polythéisme, dans les dévotions à des saints locaux. D'autre part, dès que le christianisme devint une puissance morale dans le monde, il s'imposa même à ses ennemis. Les prêtres phrygiens de la Grande Mère opposèrent ouvertement leurs fêtes de l'équinoxe du printemps à la Pâque chrétienne et ils attribuèrent au sang répandu dans le taurobole le pouvoir rédempteur qu'avait celui de l'Agneau divin* (4). *Il y a là une série de problèmes très délicats de chronologie et de dépendance qu'il serait téméraire de vouloir résoudre en bloc. Ils recevront une réponse différente sans doute pour chaque cas particulier, et quelques-uns resteront, je le crains, toujours insolubles. On peut parler de « vêpres isiaques » ou d'une « cène de Mithra avec ses compagnons », mais seulement dans le sens où l'on dit « les princes vassaux de l'empire » ou « le socialisme de Dioclétien ». C'est un artifice de style pour faire saillir un rapprochement et établir vivement et approximativement un parallèle. Un mot n'est pas une démonstration, et il ne faut pas se hâter de conclure d'une analogie à une influence. Les jugements préconçus sont toujours l'obstacle le plus sérieux qui s'oppose à une connaissance exacte du passé. Certains écrivains modernes ne sont pas éloignés de voir, avec les anciens Pères, dans les ressemblances entre les mystères et les cérémonies de l'Église, une parodie sacrilège inspirée par l'Esprit de mensonge. D'autres historiens semblent disposés à soutenir les prétentions des prêtres orientaux qui récla-*

maient à Rome pour leurs cultes la priorité et voyaient dans les cérémonies chrétiennes un plagiat de leurs antiques rituels. Ils se trompent grandement, ce semble, les uns et les autres. Des ressemblances ne supposent pas nécessairement une imitation, et les similitudes d'idées ou de pratiques doivent souvent s'expliquer, en dehors de tout emprunt, par une communauté d'origine.

Un exemple rendra ma pensée plus claire. Les sectateurs de Mithra ont assimilé la pratique de leur religion au service militaire. En y entrant, le néophyte était astreint à un serment (sacramentum) *semblable à celui qu'on exigeait des recrues dans l'armée* (5), *et l'on imprimait sans doute pareillement sur son corps une marque indélébile, gravée au fer ardent. Dans la hiérarchie mystique, le troisième grade était celui de soldat* (miles) : *désormais l'initié fait partie de la sainte milice du dieu invincible et combat sous ses ordres les puissances du mal. Toutes ces idées et ces institutions s'accordent si bien avec ce que nous savons du dualisme mazdéen, où toute la vie est conçue comme une lutte contre les esprits malfaisants, elles sont si inséparables de l'histoire même du mithriacisme, qui fut toujours par excellence une religion de soldats, qu'à n'en pas douter elles lui ont appartenu dès avant son arrivée en Occident.*

D'autre part, nous trouvons dans le christianisme des conceptions similaires. La société des fidèles — l'expression est encore en usage — s'appelle l' « *Église militante* ». *Dans l'antiquité, la comparaison de cette Église avec une armée est poursuivie jusque dans les détails* (6) ; *le baptême du néophyte est le serment de fidélité que les recrues prêtent au drapeau ; le Christ est* « *l'empereur* », *commandant suprême de ses disciples ; ceux-ci forment des cohortes qui, sous sa conduite, triomphent des démons ; les apostats sont des déserteurs ; les sanctuaires, des camps ; les pratiques pieuses, des exercices et des factions.*

Si l'on songe que l'Évangile fut une prédication de paix, que les chrétiens éprouvèrent longtemps de la répugnance à pratiquer le service militaire où leur foi était menacée, on sera tenté a priori *d'admettre une influence du culte belliqueux de Mithra sur la pensée chrétienne.*

Et cependant il n'en est pas ainsi. Le thème de la militia Christi *apparaît dans les plus anciens écrivains ecclésiastiques, dans les épîtres de saint Clément et même dans celles de saint Paul. Il est impossible d'admettre à cette époque une imitation des mystères mithriaques, qui, alors, n'avaient encore aucune importance.*

Mais si l'on étend ses recherches sur l'histoire de cette idée, on constatera que, au moins sous l'Empire, les mystes d'Isis sont regardés aussi comme formant des cohortes sacrées, engagées au service de la déesse; qu'antérieurement, dans la philosophie stoïcienne, l'existence humaine est souvent comparée à une campagne, et que même les astrologues appellent l'homme qui se soumet aux ordres du Destin, en renonçant à toute révolte, le soldat de la Fatalité (7).

Cette conception de la vie, et spécialement de la vie religieuse, était donc très répandue dès le commencement de notre ère. Elle est manifestement antérieure à la fois au christianisme et au mithriacisme. Elle s'est développée dans les monarchies militaires des diadoques asiatiques, qui étaient en partie des adeptes du dualisme mazdéen. Nous connaissons les serments d'allégeance que leurs sujets prêtaient à ces souverains divinisés (8). *Ils s'engageaient à les défendre et à les soutenir aux dépens même de leur propre vie, à avoir toujours les mêmes amis et les mêmes ennemis qu'eux ; ils leur vouaient non seulement leurs actions et leurs paroles, mais jusqu'à leurs pensées. Leur devoir était de consentir à un abandon total de leur personnalité en faveur de ces monarques égalés aux dieux. La* militia *sacrée des mystères n'est que cette morale civique considérée au point de vue religieux. Le loyalisme se confondait alors avec la piété.*

Ainsi, les recherches sur les doctrines ou les pratiques communes au christianisme et aux mystères orientaux font remonter presque toujours au delà des limites de l'Empire romain, jusqu'à l'Orient hellénistique. C'est là que furent élaborées les conceptions religieuses qui s'imposèrent sous les Césars à l'Europe latine (9) ; *c'est là qu'il faut chercher la clef d'énigmes encore irrésolues. A la vérité, rien n'est plus obscur à l'heure actuelle que l'histoire des sectes qui naquirent en Asie au moment où la culture grecque*

entra en contact avec la théologie barbare. Il est rarement possible de formuler avec assurance des conclusions parfaitement satisfaisantes, et, en attendant de nouvelles découvertes, l'esprit sera souvent réduit à peser des probabilités contraires. Sur la mer mouvante du possible, il faut jeter fréquemment la sonde pour trouver un ancrage sûr. Mais nous apercevons, du moins assez clairement, la direction où les investigations doivent être poursuivies. Le point où il faudrait surtout porter la lumière, c'est, pensons-nous, le culte composite de ces communautés juives ou judéo-païennes, adorateurs d'Hypsistos, Sabbatistes, Sabaziastes et autres, où la foi nouvelle s'est implantée dès l'âge apostolique. Avant le début de notre ère, la loi mosaïque s'y était déjà pliée aux usages sacrés des gentils, et le monothéisme y avait fait des concessions à l'idolâtrie. Bien des croyances de l'ancien Orient, comme par exemple les idées du dualisme perse sur le monde infernal, sont parvenues en Europe par une double voie, d'abord par le judaïsme plus ou moins orthodoxe des communautés de la Diaspora, où l'Évangile fut immédiatement accueilli, puis par les mystères païens, importés de Syrie ou d'Asie Mineure. Certaines similitudes dont s'étonnaient et s'indignaient les apologistes cesseront de nous paraître surprenantes quand nous apercevrons la source lointaine dont sont dérivés les canaux qui se réunissent à Rome.

Mais ces recherches délicates et compliquées de provenance et de filiation appartiennent surtout à l'histoire de la période alexandrine. Le fait essentiel, si l'on considère l'Empire romain, c'est que les religions orientales ont répandu, antérieurement puis parallèlement au christianisme, des doctrines qui ont acquis avec lui une autorité universelle au déclin du monde antique. La prédication des prêtres asiatiques prépara ainsi, malgré eux, le triomphe de l'Église, et celui-ci a marqué l'achèvement de l'œuvre dont ils ont été les ouvriers inconscients.

Ils avaient, par leur propagande populaire, désagrégé radicalement l'ancienne foi nationale des Romains, en même temps que les Césars détruisaient peu à peu le particularisme politique. Avec eux, la religion cesse

d'être liée à un État pour devenir universelle ; elle n'est plus conçue comme un devoir public, mais comme une obligation personnelle ; elle ne subordonne plus l'individu à la cité, mais prétend avant tout assurer son salut particulier dans ce monde et surtout dans l'autre. Les mystères orientaux ont tous découvert à leurs adeptes les perspectives radieuses d'une béatitude éternelle. L'axe de la moralité fut ainsi déplacé : elle ne chercha plus, comme dans la philosophie grecque, à réaliser le souverain bien sur cette terre, mais dans l'au delà. On n'agit plus en vue de réalités tangibles, mais pour atteindre des espérances idéales. L'existence ici-bas fut conçue comme une préparation à une vie bienheureuse, comme une épreuve dont le résultat devait être une félicité ou une souffrance infinies. Toute la table des valeurs éthiques fut ainsi bouleversée.

Le salut de l'âme, qui est devenu la grande affaire humaine, est, dans ces mystères, assuré surtout par l'exact accomplissement de cérémonies sacrées. Les rites ont un pouvoir purificateur et rédempteur ; ils divinisent l'homme et le délivrent ainsi de la puissance des esprits hostiles et de la domination du Destin. Par suite, le culte est chose singulièrement importante et absorbante, et la liturgie ne peut être accomplie que par un clergé qui s'y consacre tout entier. Les dieux asiatiques veulent être servis sans partage : leurs prêtres ne sont plus des magistrats, à peine des citoyens, ils se vouent sans réserve à leur ministère et exigent de leurs fidèles la soumission à leur autorité sacrée.

Tous ces traits, que nous ne faisons qu'esquisser, rapprochent les cultes orientaux du christianisme, et celui qui lira ces études trouvera bien d'autres points de contact entre eux. Nous sommes même beaucoup plus frappés de ces analogies que ne l'étaient les contemporains eux-mêmes, parce que nous avons appris à connaître, dans l'Inde et en Chine, des religions très différentes à la fois du paganisme romain et du christianisme, et que les affinités entre ceux-ci nous apparaissent plus vivement par contraste. Ces similitudes théologiques ne s'imposaient pas à l'attention des anciens, parce qu'ils ne concevaient guère l'existence d'autres possibilités,

et c'étaient surtout les différences qu'ils remarquaient. Je ne me dissimule nullement combien celles-ci étaient considérables : la divergence capitale, c'est que le christianisme, en plaçant Dieu hors des limites du monde, dans une sphère idéale, a voulu s'affranchir de toute attache avec un polythéisme souvent abject. Mais, même lorsque nous nous posons en adversaires de la tradition, nous ne pouvons rompre avec le passé, qui nous a formés, ni nous dégager du présent, dont nous vivons. A mesure qu'on étudiera de plus près l'histoire religieuse de l'Empire, le triomphe de l'Église apparaîtra davantage, pensons-nous, comme l'aboutissement d'une longue évolution des croyances. On ne peut comprendre le christianisme du Ve siècle, sa grandeur et ses faiblesses, sa hauteur spirituelle et ses superstitions puériles, si l'on ne connaît les antécédents moraux du monde où il s'est épanoui. La foi des amis de Symmaque, malgré qu'ils en eussent, était beaucoup plus éloignée de l'idéal religieux d'Auguste que de celui de leurs adversaires au Sénat. J'espère que ces études réussiront à montrer comment les cultes païens de l'Orient favorisèrent le long effort de la société romaine, qui se contenta longtemps d'une idôlatrie assez plate, vers des formes plus élevées et plus profondes de la dévotion. Peut-être la crédulité de leur mysticisme mérite-t-elle tous les reproches auxquels est sujette aussi la théurgie du néo-platonisme, qui puise aux mêmes sources d'inspiration ; mais comme lui, en affirmant l'essence divine de l'âme, ils ont fortifié dans l'homme le sentiment de sa dignité éminente ; en faisant de la purification intérieure l'objet principal de l'existence terrestre, ils ont affiné et exalté la vie psychique et lui ont donné une intensité presque surnaturelle que, auparavant, le monde antique n'avait pas connue.

Juillet 1906.

PRÉFACE

DE LA QUATRIÈME ÉDITION

Lorsque, cédant aux sollicitations d'un éditeur entreprenant, nous nous sommes décidé à republier cet ouvrage depuis longtemps épuisé, une tâche embarrassante s'est imposée à nous. Près de vingt ans se sont écoulés depuis l'apparition de la deuxième édition, et, dans ce long intervalle de temps, les recherches sur les religions orientales se sont multipliées, des découvertes de textes et de monuments importants se sont produites. S'il avait fallu discuter toutes les hypothèses émises à ce propos ou même faire connaître tous les résultats obtenus, ce petit livre serait devenu un gros volume. Mais le but de ces conférences eût cessé alors d'être atteint, et, transformées en dissertations érudites, elles n'auraient plus été accessibles à la généralité des hommes cultivés. L'on avait essayé d'y mettre en relief certaines idées essentielles, de marquer les caractères distinctifs des divers mystères orientaux et de montrer leur action dans le monde latin. Un pareil exposé eût été obscurci plutôt qu'éclairé, si l'on s'était attaché à n'y rien omettre, et la multiplicité des détails eût fait perdre de vue les lignes maîtresses ; ici encore, les arbres eussent empêché de voir la forêt. Le texte des conférences n'a donc subi que des retouches : corrections d'erreurs matérielles, additions de quelques faits caractéristiques ou indication rapide de vues nouvelles. Le supplément le plus considérable a été celui d'un appendice sur les mystères romains de Bacchus, qui furent en réalité à demi orientaux et ne devaient pas être négligés.

Si les conférences elles-mêmes n'ont pas été transformées, les notes, au contraire, ont été entièrement remaniées et considérablement augmentées. Nous nous sommes efforcé d'y tenir compte des observations que des amis obligeants nous avaient communiquées, d'y enregistrer les principaux résultats acquis par les travaux publiés depuis 1909 *et d'y résumer, enfin, les conclusions de nos propres études. Ces notes n'ont pas la prétention de tout dire, elles ne fourniront pas des données complètes sur les religions orientales propagées en Occident, ni la bibliographie intégrale de tout ce qui touche à ce vaste sujet. Mais on y trouvera, d'une*

part, la mention d'ouvrages ou d'articles auxquels pourra recourir le lecteur désireux d'approfondir certaines questions particulières, et, d'autre part, la discussion ou du moins l'indication de faits ou d'opinions qui n'avaient pu être signalés dans l'exposé forcément général de ces conférences. Un index détaillé facilitera la recherche des sujets divers qui risqueraient de demeurer introuvables dans le fouillis de ces annotations.

Il a paru utile aussi d'user des facilités dont on dispose aujourd'hui pour faire reproduire fidèlement des monuments choisis des cultes orientaux en les interprétant par une légende explicative. Cette illustration n'est pas une simple parure. Les œuvres de l'art frappent plus notre imagination, nous mettent en contact plus direct avec le passé que celles de la pensée traduite par l'écriture, et elles deviennent toujours davantage une source d'informations précieuses pour l'histoire des religions antiques.

Une fois de plus, mon confrère et ami Joseph Bidez m'a prêté son concours obligeant pour la correction des épreuves. Les erreurs typographiques n'ont pas été les seules que m'a évitées son attention scrupuleuse, et je dois à son érudition pénétrante plus d'une addition précieuse.

Rome, janvier 1928.

I

ROME ET L'ORIENT — LES SOURCES

Nous aimons à nous considérer comme les héritiers de Rome, et nous nous persuadons volontiers que le génie latin, après s'être assimilé celui de la Grèce, exerça dans le monde antique une hégémonie intellectuelle et morale analogue à celle que possède encore l'Europe, et qu'il a marqué à jamais de sa forte empreinte la culture de tous les peuples soumis à l'autorité des Césars. Il est difficile de s'abstraire complètement du présent et pénible de renoncer à des prétentions aristocratiques. Nous avons peine à croire que l'Orient n'a pas toujours été réduit en quelque mesure à l'état d'abaissement dont il se relève lentement, et nous attribuons volontiers aux anciens habitants de Smyrne, de Béryte ou d'Alexandrie les défauts qu'on reproche aux Levantins d'aujourd'hui. L'influence grandissante des Orientaux, qui accompagne la décadence de l'Empire, a souvent été considérée comme un phénomène morbide, symptôme de la lente décomposition du monde antique. Renan, lui-même, ne paraît pas s'être suffisamment affranchi d'un vieux préjugé lorsqu'il écrivait à ce propos (1) : « Il était inévitable que la civilisation la plus vieille et la plus usée domptât par sa corruption la plus jeune. »

Mais si l'on considère froidement la réalité des faits, en se gardant de cette illusion d'optique qui fait paraître plus considérables les objets dont nous sommes immédiatement entourés, on se formera une tout autre conviction. Rome trouva, sans contredit, en Occident le point

d'appui de sa puissance militaire : les légions du Danube et du Rhin furent toujours plus solides, plus vaillantes, mieux disciplinées que celles de l'Euphrate et du Nil. Mais c'est surtout en Orient, précisément dans ces pays de « vieille civilisation », qu'il faut chercher, avant même que Constantin y transportât le centre de gravité de la puissance politique, l'industrie et la richesse, l'habileté technique et la productivité artistique, l'intelligence, enfin, et la science.

Tandis que la Grèce végète appauvrie, humiliée, épuisée, que l'Italie se dépeuple et ne suffit plus à sa propre subsistance, que les autres provinces d'Europe sortent à peine de la barbarie, l'Asie Mineure, l'Égypte, la Syrie recueillent les moissons opulentes que leur assure la paix romaine. Leurs métropoles industrieuses cultivent et renouvellent toutes les traditions qui ont fait leur grandeur passée. A l'activité économique de ces grands pays manufacturiers et exportateurs correspond une vie intellectuelle plus intense. Ils excellent dans toutes les professions, hormis celle de soldat, et leur supériorité éclate même aux yeux prévenus des Romains. Le mirage d'un empire oriental hanta l'imagination des premiers maîtres du monde. Ce fut, semble-t-il, la pensée directrice de César dictateur ; le triumvir Antoine faillit la réaliser, et Néron songeait encore à transporter sa capitale à Alexandrie (2). Si Rome, appuyée sur la force de son armée et sur le droit qu'elle constitua, garda longtemps l'autorité politique, elle subit fatalement l'ascendant moral de peuples plus avancés qu'elle. A cet égard, l'histoire de l'Empire, durant les trois premiers siècles de notre ère, se résume en une « pénétration pacifique » de l'Occident par l'Orient (3).

Cette vérité est devenue plus manifeste à mesure qu'on a étudié avec plus de détail les divers aspects de la civilisation romaine, et, avant que nous abordions le sujet spécial qui fera l'objet de ces études, on nous permettra de remettre en lumière quelques aspects d'une lente métamorphose dont la propagation des cultes orientaux est un phénomène particulier.

Tout d'abord, l'imitation de l'Orient est manifeste dans les institutions politiques (4). Il suffit pour s'en convaincre de comparer ce qu'était le gouvernement de l'Empire à l'avènement d'Auguste avec ce qu'il est devenu sous Dioclétien. Au début du principat, Rome règne sur le monde, mais elle ne l'administre pas. Elle réduit au minimum le nombre de ses fonctionnaires ; ses provinces, agrégats inorganisés des villes, où elle se borne à faire la police, sont des pays de protectorat plutôt que des pays annexés (5). Pourvu que la sécurité y soit maintenue, pourvu que ses citoyens, fonctionnaires ou marchands, puissent y faire leurs affaires, le reste ne lui importe guère. Elle s'épargne le soin d'assurer les services publics en laissant une large autonomie aux cités préexistantes à sa domination ou constituées à son image. Les impôts sont levés par des syndicats de banquiers ; les terres publiques, affermées à des entrepreneurs moyennant une redevance ; l'armée elle-même, avant les réformes d'Auguste, n'est pas une force organique permanente : elle se compose en théorie de troupes levées en vue d'une campagne et licenciées après la victoire.

Les institutions de Rome sont restées celles d'une ville : elles ne s'appliquent qu'avec peine au vaste territoire qu'elles prétendent régir. C'est une machine très grossière et qui ne fonctionne que par à-coups, un système rudimentaire, qui ne pouvait se maintenir et qui ne se maintint pas.

Que trouvons-nous trois siècles plus tard? Un État fortement centralisé, où un souverain absolu, adoré comme une divinité, entouré d'une cour nombreuse, commande à toute une hiérarchie de fonctionnaires ; des villes dépouillées de leurs libertés locales au profit d'une bureaucratie toute-puissante, et la vieille capitale elle-même dépossédée avant les autres de son autonomie et soumise à des préfets. En dehors des cités, le monarque, dont la fortune privée se confond avec les finances de l'État, est propriétaire d'immenses domaines, régis par des intendants et sur lesquels vit une population de colons attachés à la glèbe. L'armée

est composée en grande partie de mercenaires étrangers, soldats de carrière, recevant, comme solde ou comme prime, des terres sur lesquelles ils vivent. Tous ces traits, bien d'autres encore, rapprochent l'Empire romain des anciennes monarchies orientales.

Et qu'on ne dise pas que les mêmes causes ont produit les mêmes effets, et qu'une similitude ne suffit pas en histoire à prouver une influence. Ce principe n'est point ici applicable, car partout où nous pouvons suivre de près les transformations successives d'une institution particulière, nous saisissons l'action de l'Orient et spécialement de l'Égypte. Rome, devenue comme Alexandrie une grande métropole cosmopolite, fut réorganisée par Auguste, à l'instar de la capitale des Ptolémées. Les réformes fiscales des Césars, comme les impôts sur les ventes et les successions, l'établissement d'un cadastre et l'introduction de la perception directe, s'inspirèrent du système financier très perfectionné des Lagides (6), et l'administration de ceux-ci est, on peut l'affirmer, la source première dont est dérivée par l'intermédiaire des Romains celle de l'Europe moderne. Les *saltus* impériaux, cultivés par des métayers réduits à la condition de serfs et soumis à un procurateur, furent constitués à l'imitation de ceux que les potentats asiatiques avaient autrefois fait exploiter par leurs agents (7). Il serait aisé d'allonger cette série d'exemples. La monarchie absolue à la fois théocratique et bureaucratique, telle que l'avaient connue à l'époque alexandrine d'Égypte, la Syrie et même l'Asie Mineure, fut l'idéal suivant lequel les Césars divinisés modelèrent peu à peu l'État romain.

Rome, on ne saurait lui dénier cette gloire, a élaboré un droit privé, logiquement déduit de principes clairement formulés et destiné à devenir la loi fondamentale de toutes les sociétés civilisées. Mais même sur ce domaine du droit, où l'originalité de Rome est incontestée et sa primauté souveraine, des recherches récentes ont mis en lumière avec quelle ténacité l'Orient hellénisé maintint ses vieilles

règles juridiques, quelle résistance les coutumes locales, qui sont comme la trame de la vie des nations, opposèrent à l'unification, qui ne fut jamais réalisée qu'en théorie (8). Bien plus, elles ont prouvé que les principes féconds de ce droit provincial, qui l'emporte parfois en valeur morale sur celui des Romains, avaient réagi sur la transformation progressive du vieux *ius civile*. Et comment en serait-il autrement? Un grand nombre de juristes des plus célèbres n'étaient-ils pas originaires de Syrie : Ulpien de Tyr, Papinien d'Hémèse, sans doute? Et l'école de Béryte ne grandit-elle pas constamment en importance depuis le IIIe siècle, jusqu'à devenir au Ve le foyer le plus brillant des études juridiques? Des Levantins viennent ainsi exploiter même le champ patrimonial défriché par les Scævolas et les Labéons (9).

Dans le temple austère du Droit, l'Orient n'occupe encore qu'une position subalterne ; ailleurs, son autorité est prédominante. L'esprit pratique des Romains, qui fit d'eux d'excellents juristes, les empêcha d'être des savants profonds. Ils estimaient médiocrement la science pure, pour laquelle ils étaient médiocrement doués, et l'on remarque qu'elle cessa d'être sérieusement cultivée partout où s'établit leur domination directe. Les grands astronomes, les grands mathématiciens, les grands médecins sont en majorité des Orientaux, comme les grands créateurs ou défenseurs de systèmes métaphysiques. Ptolémée et Plotin sont des Égyptiens, Porphyre et Jamblique des Syriens, Dioscoride et Galien des Asiates. Aussi l'esprit de l'Orient pénètre-t-il toutes les études. Les chimères de l'astrologie et de la magie se font accepter des meilleurs esprits. La philosophie prétend de plus en plus s'inspirer de la sagesse fabuleuse de la Chaldée ou de l'Égypte. La raison, lasse de chercher la vérité, abdique et croit la trouver dans une révélation conservée dans les mystères des barbares. La logique de la Grèce s'ingénie à coordonner en un ensemble harmonieux les traditions confuses des sacerdoces asiatiques.

Aussi bien que la science, les lettres sont cultivées surtout par des

Orientaux. On l'a souvent fait observer, les littérateurs qui, sous l'Empire, passent pour les plus purs représentants de l'esprit grec, appartiennent presque tous à l'Asie Mineure, à la Syrie ou à l'Égypte. Le rhéteur Dion Chrysostome est originaire de Pruse en Bithynie ; le satirique Lucien, de Samosate en Commagène, à la frontière de l'Euphrate. On pourrait énumérer une foule d'autres noms. Depuis Tacite et Suétone jusqu'à Ammien Marcellin, il ne se trouve plus un seul écrivain de talent pour conserver en latin le souvenir des événements qui agitent alors le monde, mais c'est encore un Bithynien, Dion Cassius de Nicée, qui, à l'époque des Sévères, racontera l'histoire du peuple romain.

Fait caractéristique, à côté de cette littérature d'expression grecque, d'autres naissent ou renaissent et se développent. Le syriaque, fils de l'araméen qui avait été sous les Achéménides la langue internationale de l'Asie antérieure, redevient avec Bardesane d'Édesse celle d'une race cultivée. Les Coptes se souviennent qu'ils parlent des dialectes dérivés de l'ancien égyptien et s'attachent à les revivifier. Au nord du Taurus, les Arméniens eux-mêmes se mettent à écrire et à polir leur parler barbare. La prédication chrétienne qui s'adresse au peuple s'empare des idiomes populaires et les réveille de leur longue léthargie. Sur les bords du Nil, comme dans les plaines de la Mésopotamie ou dans les hautes vallées de l'Anatolie, elle annoncera des pensées nouvelles en des patois jusqu'alors méprisés, et le vieil Orient, partout où l'hellénisme ne l'a pas entièrement dénationalisé, revendiquera avec succès son autonomie intellectuelle.

A ce réveil linguistique correspond une renaissance de l'art indigène. Dans aucun ordre d'idées, l'illusion dont nous parlions tantôt n'a été plus complète et plus prolongée. On vivait encore, il y a peu d'années, dans la persuasion qu'un art « impérial » s'était formé à Rome au temps d'Auguste, puis avait étendu peu à peu sa prédominance jusqu'à la périphérie du monde ancien. Si, en Asie, il avait subi quelques modifications spéciales, elles étaient dues à des influences exotiques, sans doute

assyriennes ou persanes. Même les belles découvertes du Marquis de Vogüé dans la Syrie centrale (10) n'avaient pu démontrer l'inanité d'une théorie qui était soutenue par notre conviction altière de la préséance de l'Europe.

Il apparaît aujourd'hui manifestement que Rome a donné aux Orientaux beaucoup moins qu'elle n'a reçu d'eux (11). Fécondée sous l'étreinte de l'hellénisme, l'Asie a produit dans les royaumes des Diadoques une puissante lignée d'œuvres originales. Les vieux procédés dont la découverte remonte jusqu'aux Chaldéens, aux Hittites ou aux sujets des Pharaons, furent d'abord utilisés par les conquérants de l'empire d'Alexandre, qui imaginèrent une riche variété de types nouveaux et en composèrent un style original. Mais si, durant les trois siècles qui précèdent notre ère, la Grèce dominatrice joue le rôle du démiurge qui, avec une matière préexistante, crée des êtres vivants, durant les trois siècles suivants sa productivité s'épuise, sa puissance d'invention s'affaiblit, les anciennes traditions locales réagissent contre son empire et en triomphent avec le christianisme. Transportées à Byzance, elles s'y épanouissent en une floraison nouvelle et se propagent jusqu'en Europe, où elles préparent la formation de l'art roman du haut moyen âge (12).

Loin donc que Rome ait ici fait sentir sa suzeraineté, elle est tributaire de l'Orient. Celui-ci lui est supérieur par la précision et l'étendue de ses connaissances techniques, comme par son génie inventif et l'habileté de ses artisans. Les Césars ont été de grands bâtisseurs, mais souvent en se servant de mains étrangères. Le principal architecte de Trajan, constructeur fastueux, est un Syrien, Apollodore de Damas (13).

Ses sujets du Levant n'apprennent pas seulement à l'Italie la solution élégante de problèmes architectoniques, comme celui de poser une coupole sur un édifice rectangulaire ou octogonal, ils lui font accepter leurs goûts et la pénètrent de leur génie. Ils lui communiquent leur amour de la décoration luxuriante et de la polychromie violente ; ils

imposent à la plastique et à la peinture religieuses ce symbolisme compliqué où se plaît leur esprit abstrus et subtil.

L'art dans l'antiquité est étroitement uni à l'industrie, toute manuelle et individuelle. Ils s'instruisent l'un l'autre, se perfectionnent et déclinent en même temps, sont en un mot inséparables. Faut-il appeler artisans ou artistes ces peintres qui ont décoré dans le goût alexandrin et peut-être syrien les murs de Pompéi d'une architecture fantastique et aérienne? les orfèvres, alexandrins aussi, qui ont ciselé autour des phiales et des gobelets de Boscoreale ces feuillages légers, ces animaux pittoresques, ces groupes d'une élégance harmonieuse ou d'une verve narquoise? Ainsi, en descendant peu à peu des productions des arts industriels à celles de l'industrie même, on pourrait y constater pareillement l'influence grandissante de l'Orient (14) ; on pourrait faire voir comment l'action des grands centres manufacturiers du Levant transforma progressivement la civilisation matérielle de l'Europe ; on pourrait montrer comment, jusque dans notre Gaule (15), l'introduction des modèles et des procédés exotiques renouvela la vieille technique indigène et donna à ses produits une perfection et une diffusion jusqu'alors inconnues. Mais je craindrais d'insister trop longuement sur un sujet si éloigné en apparence de celui qui doit nous occuper ici.

Il importait, cependant, de l'établir en commençant, de quelque côté que l'érudition contemporaine poursuive ses investigations, toujours elle constate une lente substitution de la culture asiatique à celle de l'Italie. Celle-ci ne se développe qu'en s'assimilant des éléments empruntés aux réserves inépuisables des « vieilles civilisations » dont nous parlions au début. L'Orient hellénisé s'impose partout par ses hommes et par ses œuvres ; il soumet ses vainqueurs latins à son ascendant, comme plus tard il le fera subir aux conquérants arabes et deviendra le civilisateur de l'Islam. Mais dans aucun ordre d'idées, son action sous l'Empire n'a été aussi décisive que dans la religion, puisqu'elle a finalement provoqué la destruction radicale du paganisme gréco-latin (16).

L'invasion des cultes barbares fut si apparente, si bruyante, si victorieuse, qu'elle ne pouvait passer inaperçue. Elle attira l'attention inquiète ou sympathique des auteurs anciens, et, depuis la Renaissance, les érudits modernes s'y sont souvent intéressés. Seulement, peut-être n'ont-ils pas suffisamment compris que cette évolution religieuse n'est pas un phénomène isolé et extraordinaire, mais qu'elle accompagne et favorise une évolution plus générale, comme elle est favorisée par elle. La transformation des croyances fut intimement liée à l'institution de la monarchie de droit divin, au développement de l'art, aux tendances de la philosophie, à toutes les manifestations de la pensée, du sentiment et du goût.

C'est ce mouvement religieux, aux répercussions si nombreuses et si lointaines, que nous voudrions tenter d'esquisser ici. Nous essayerons de montrer d'abord quelles causes ont provoqué la diffusion des cultes orientaux. Nous examinerons ensuite en particulier ceux qui, successivement, se sont introduits et propagés d'Asie Mineure, d'Égypte, de Syrie et de Perse, et nous nous efforcerons de distinguer leurs caractères propres et d'apprécier leur valeur. Nous verrons, enfin, comment ils ont transformé l'ancienne idolâtrie et quelle forme avait prise celle-ci au moment de sa lutte suprême contre le christianisme, dont les mystères asiatiques, tout en s'opposant à lui, favorisèrent l'avènement.

* * *

Mais, avant d'aborder ce sujet, une première question se pose. L'étude dont nous venons d'indiquer le plan est-elle possible? De quels secours disposons-nous pour l'entreprendre? A quelles sources puisons-nous notre connaissance des religions orientales répandues dans l'Empire romain?

Il faut le reconnaître, ces sources sont insuffisantes et ont été encore insuffisamment exploitées.

Dans le grand naufrage de la littérature antique, aucune perte peut-être n'a été plus désastreuse que celle des livres liturgiques du

paganisme. Quelques formules mystiques citées incidemment par les écrivains païens ou chrétiens, quelques morceaux, la plupart mutilés, d'hymnes en l'honneur des dieux (17), sont à peu près tout ce qui a échappé à la destruction. Pour nous faire une idée de ce que pouvaient être les rituels perdus, nous devons recourir aux imitations qu'en font les chœurs des tragédies, aux parodies que les comiques se sont parfois permises, ou rechercher dans les recueils de magie les plagiats que peuvent avoir commis les rédacteurs d'incantations (18). Mais tout ce travail ne nous fait entrevoir qu'un pâle reflet des cérémonies du culte. Profanes relégués à la porte du sanctuaire, nous n'entendons que des échos indistincts des chants sacrés, et nous ne pouvons assister, même en esprit, à la célébration des mystères.

Nous ignorons presque comment les anciens priaient, nous ne pénétrons pas dans l'intimité de leur vie religieuse, et certaines profondeurs de l'âme antique nous restent ainsi inconnues. Si une heureuse fortune nous rendait quelque livre sacré de la fin du paganisme, les révélations qu'il apporterait étonneraient le monde. Nous verrions se dérouler sous nos yeux ces drames mystérieux, dont les actes symboliques commémoraient la passion des dieux ; nous pourrions avec les fidèles compatir à leurs souffrances, nous lamenter sur leur mort, participer à l'allégresse de leur retour à la vie. On trouverait à la fois, dans ces vastes recueils, des rites archaïques qui perpétuaient obscurément le souvenir de croyances abolies, des formules traditionnelles conçues dans une langue vieillie et qu'on comprenait à peine, toutes les oraisons naïves imaginées par la foi des premiers âges, sanctifiées par la dévotion des siècles écoulés et comme ennoblies par toutes les joies et les douleurs des générations passées. On y lirait en même temps ces hymnes où la réflexion philosophique se traduisait en allégories somptueuses (19) ou s'humiliait devant la toute-puissance de l'infini, poèmes dont certaines effusions des stoïciens célébrant le Feu créateur et destructeur, ou s'abandonnant tout entiers à la Fatalité divine, peuvent seules aujourd'hui nous donner quelque idée (20).

Mais tout cela a disparu ou à peu près, et nous avons perdu aussi la possibilité d'étudier, d'après des documents authentiques, le développement interne des cultes païens.

Nous ressentirions moins vivement cette perte si nous possédions du moins les ouvrages que les mythographes grecs et latins avaient consacrés aux divinités étrangères, tels les livres étendus qu'au IIe et IIIe siècle Pallas et Eubulus avaient publiés sur les mystères de Mithra (21). Mais ces œuvres parurent dénuées d'intérêt ou même dangereuses à la dévotion du moyen âge, et elles ne doivent guère avoir survécu à la chute du paganisme. Les traités de mythologie qui nous sont conservés ne s'occupent presque jamais que des anciennes fables helléniques, illustrées par les auteurs classiques, et ils négligent les cultes de l'Orient (22).

En général, nous ne trouvons sur ce sujet dans la littérature que des mentions incidentes, des allusions rapides. Les historiens sont à cet égard d'une incroyable pauvreté. Cette pénurie de renseignements a pour cause d'abord l'étroitesse de vues qui, dans l'antiquité et spécialement sous l'Empire, caractérise le genre de rhétorique qu'ils cultivent. La politique et les guerres du souverain, les drames, les intrigues, les commérages même de la cour et du monde officiel attirent bien plus leur attention que les grandes transformations économiques ou religieuses, toujours difficiles à saisir pour des contemporains. De plus, il n'est aucune période de l'Empire romain sur laquelle nous soyons aussi mal informés que sur le IIIe siècle, qui précisément est celui où les cultes orientaux parvinrent à l'apogée de leur puissance. Depuis Hérodien et Dion Cassius jusqu'aux Byzantins, et de Suétone à Ammien Marcellin, tous les récits de quelque valeur ont péri, et cette déplorable lacune dans la tradition historique est particulièrement fatale aux études sur le paganisme.

Chose étrange, la littérature légère s'occupe davantage de ces graves questions. Les rites des cultes exotiques ont excité la verve des

satiriques, et la pompe de leurs fêtes a fourni aux romanciers la matière de descriptions brillantes. Juvénal raille les mortifications des dévotes d'Isis ; Lucien, dans sa *Nécyomancie*, parodie les purifications interminables des mages, et Apulée, dans les *Métamorphoses*, nous a retracé, avec la ferveur d'un néophyte et la recherche d'un rhéteur, les scènes d'une initiation isiaque. Mais, en général, on ne trouve chez les littérateurs que des remarques incidentes, des observations superficielles. Même le précieux traité « Sur la déesse syrienne », où Lucien nous raconte une visite au temple d'Hiérapolis et rapporte les récits que lui ont faits les prêtres, n'a rien de pénétrant : il relate ce qu'a vu en passant un voyageur intelligent, amusé et ironique (23).

Pour atteindre une initiation plus parfaite et obtenir une révélation moins incomplète des doctrines enseignées dans les cultes orientaux, il nous faut recourir à des témoignages inspirés par des tendances opposées, mais également suspects : ceux des philosophes et ceux des Pères de l'Église. Les stoïciens et les platoniciens se sont souvent intéressés aux croyances religieuses des barbares, et ils nous ont conservé sur ce sujet des données d'une haute valeur. Le traité de Plutarque sur Isis et Osiris est une source dont l'importance est appréciée même par les égyptologues, et il les aide à reconstituer la légende de ces divinités (24). Mais les philosophes n'exposent presque jamais les doctrines étrangères objectivement et pour elles-mêmes. Ils les font rentrer dans leurs systèmes, auxquels elles doivent servir de preuve ou d'illustration ; ils les entourent d'une exégèse personnelle, ou les noient dans des commentaires transcendants ; ils prétendent, en un mot, y découvrir toute leur propre pensée. Il est toujours difficile et parfois impossible de distinguer les dogmes qu'ils rapportent des interprétations qu'ils en proposent avec assurance et qui sont généralement aussi éloignées que possible de la vérité.

C'est d'autres erreurs qu'il faut se garder en lisant les écrivains ecclésiastiques, infiniment utiles malgré leur parti pris. Par une cu-

rieuse ironie des choses, ces controversistes nous aident seuls parfois à faire revivre aujourd'hui une idolâtrie qu'ils prétendaient anéantir. Toutefois, ils ne nous fournissent pas des renseignements aussi abondants qu'on pourrait le supposer, si l'on songe que les cultes orientaux ont été les adversaires les plus dangereux et les plus tenaces du christianisme. La cause n'en est pas seulement que les Pères mettent parfois une sorte de pudeur à parler de l'idolâtrie et affectent de ne rappeler qu'en termes voilés ses monstruosités, mais, en outre, l'apologétique du IVe siècle, comme nous le verrons (25), retarde souvent sur l'évolution des doctrines, et puisant dans la tradition littéraire, chez des épicuriens et les sceptiques, elle combat surtout les croyances de l'ancienne religion grecque et italique, qui étaient abolies ou se mouraient, et néglige les dévotions encore bien vivantes du monde contemporain.

Néanmoins, certains de ces polémistes ont dirigé leurs attaques contre les divinités de l'Orient et leurs sectateurs latins, soit qu'ils aient été instruits par des convertis, soit qu'ils aient été eux-mêmes païens dans leur jeunesse : c'est le cas pour Firmicus Maternus, qui, après avoir écrit un mauvais traité d'astrologie, finit par combattre l' « Erreur des religions profanes ». Toutefois, on doit toujours se demander jusqu'à quel point ils ont pu connaître des doctrines ésotériques et des cérémonies rituelles dont le secret était scrupuleusement gardé. Ils se vantent trop bruyamment d'en pouvoir dévoiler toutes les abominations pour ne pas encourir le soupçon d'avoir souffert dans leur curiosité de la discrétion des initiés. Ils étaient, de plus, disposés à accueillir toutes les calomnies par où l'on s'efforça de discréditer les mystères païens, comme on les lança contre les sectes occultes de toutes les époques et contre les chrétiens eux-mêmes.

En somme, la tradition littéraire est peu abondante et souvent peu digne de créance. Relativement considérable pour les cultes égyptiens, parce qu'ils ont été accueillis dans le monde grec dès l'époque des Ptolémées et que les lettres et les sciences furent toujours cultivées à

Alexandrie, elle est déjà moins importante pour la Phrygie, bien que Cybèle ait été de bonne heure hellénisée et latinisée, et, à part l'opuscule de Lucien sur la déesse d'Hiérapolis, elle est presque nulle pour les cultes syriens, cappadociens et perses.

L'insuffisance des données fournies par les écrivains rend plus précieux les renseignements que nous apportent les documents épigraphiques et archéologiques, dont le nombre va sans cesse grandissant. Tout d'abord, les inscriptions offrent ces qualités de sûreté et de précision qui manquent souvent aux phrases des littérateurs. On en peut tirer des conclusions importantes sur la date de la propagation et de la disparition des divers cultes, sur leur aire d'extension, sur la qualité et le rang social de leurs sectateurs, sur la hiérarchie sacrée et le personnel sacerdotal, sur la constitution des communautés de fidèles, sur les offrandes faites aux dieux et sur les cérémonies accomplies en leur honneur, en un mot sur l'histoire séculière et profane de ces religions et, dans une certaine mesure, sur leur rituel. Mais la concision du style lapidaire, la répétition constante de formules stéréotypées rendent forcément ce genre de textes peu explicite et parfois énigmatique. Il est telle dédicace, comme le *Nama Sebesio* gravé sur le grand bas-relief mithriaque du Louvre, à propos de laquelle on a multiplié les dissertations sans parvenir à l'expliquer. En outre, d'une façon générale, l'épigraphie ne nous donne que peu d'indications sur la liturgie et presque aucune sur les doctrines.

L'archéologie doit s'efforcer de combler les lacunes énormes que laisse la tradition écrite ; ce sont surtout les monuments artistiques qui, jusqu'ici, n'ont été ni recueillis avec assez de soin, ni interprétés avec assez de méthode. En étudiant la disposition des temples et le mobilier religieux qui les garnissait, on peut arriver du même coup à déterminer une partie des cérémonies liturgiques dont ils étaient le théâtre. D'autre part, l'interprétation critique des représentations figurées permet de reconstituer avec une certitude suffisante certaines légendes sacrées et de retrouver en même temps une partie de la théologie des mystères.

L'art religieux de la fin du paganisme ne cherche pas, comme celui de la Grèce, ou ne cherche qu'accessoirement, à élever les âmes par la contemplation d'un idéal de beauté divine. Il veut avant tout édifier en instruisant, fidèle en ceci aux traditions de l'ancien Orient (26). Il raconte par des cycles de tableaux l'histoire des dieux et du monde, ou bien il exprime par des symboles les conceptions subtiles de la théologie, ou même certaines doctrines de la science profane, comme celle de la lutte des quatre éléments. Ainsi que plus tard au moyen âge, les artistes de l'Empire, interprètes de la pensée du clergé, donnèrent aux fidèles un enseignement par l'image et rendirent sensibles aux intelligences les plus humbles ses doctrines les plus élevées. Mais pour déchiffrer ce livre mystique, dont les pages sont dispersées dans nos musées, nous devons en chercher péniblement la clef, et nous ne pouvons pas, comme en parcourant les merveilleuses encyclopédies figurées dans nos cathédrales gothiques, prendre pour guide et pour exégète quelque Vincent de Beauvais de l'époque de Dioclétien (27). Notre situation est souvent comparable à celle où se trouverait un érudit de l'an 4000, qui écrirait le récit de la Passion d'après les tableaux d'un « Chemin de la Croix », ou étudierait le culte des saints d'après les statues retrouvées dans les ruines de nos églises.

Seulement, les résultats de toutes ces investigations laborieusement poursuivies dans les pays classiques peuvent, pour les cultes orientaux, être indirectement contrôlés, et c'est là un précieux avantage. Nous connaissons passablement aujourd'hui les vieilles religions pratiquées en Égypte, en Babylonie et en Perse. On lit et l'on traduit avec sûreté les hiéroglyphes des bords du Nil, les tablettes cunéiformes de la Mésopotamie et les livres sacrés, zends ou pehlvis, du parsisme. Leur déchiffrement a profité à l'histoire religieuse plus encore peut-être qu'à celle de la politique ou de la civilisation. En Syrie aussi, les découvertes d'inscriptions araméennes et phéniciennes, les fouilles pratiquées dans les temples ont suppléé dans une certaine mesure à l'insuffisance des renseignements fournis par la Bible ou par les auteurs grecs sur le paga-

nisme sémitique. Même l'Asie Mineure, j'entends le plateau d'Anatolie, commence à s'ouvrir aux explorations (28), bien qu'ici presque tous les grands sanctuaires, Pessinonte, les deux Comane, Castabala, soient encore ensevelis sous les décombres. Nous pouvons donc déjà nous rendre un compte assez exact de ce qu'était la foi de certains des pays d'où les mystères orientaux sont arrivés aux Romains. A la vérité, ces recherches ne sont pas encore assez avancées pour qu'on puisse établir avec précision quelle forme la religion avait prise dans ces diverses contrées, au moment où elles entrèrent en contact avec l'Italie, et l'on s'exposerait à d'étranges méprises en rapprochant des pratiques que des milliers d'années peuvent séparer. Ce sera la tâche de l'avenir d'établir ici une chronologie rigoureuse, de déterminer à quelle phase ultime avait abouti l'évolution des croyances dans toutes les régions du Levant vers le commencement de notre ère et de les rattacher alors, sans solution de continuité, aux mystères pratiqués dans le monde latin et dont les recherches archéologiques pénètrent peu à peu les secrets.

Nous sommes encore loin de pouvoir souder solidement tous les anneaux de cette longue chaîne ; les orientalistes et les philologues classiques ne peuvent encore se tendre la main par-dessus la Méditerranée. Nous ne soulevons qu'un coin du voile d'Isis, et nous devinons à peine une partie des vérités qui, même autrefois, n'étaient révélées qu'à une élite pieuse. Néanmoins, nous sommes parvenus aujourd'hui, sur la voie de la certitude, à un sommet d'où l'on domine déjà le vaste champ que défricheront nos successeurs. Je voudrais, dans le cours de ces conférences, tenter de résumer les résultats essentiels auxquels est arrivée l'érudition du XXe siècle et en tirer quelques conclusions qui, peut-être, seront provisoires. L'invasion des cultes orientaux, qui détruisit l'ancien idéal religieux et national des Romains, transforma aussi profondément la société et le gouvernement de l'Empire, et, à ce titre, elle mériterait l'attention de l'historien, même si elle n'avait pas présagé et préparé la victoire finale du christianisme.

II

POURQUOI LES CULTES ORIENTAUX

SE SONT PROPAGÉS

Lorsqu'au IVe siècle l'Empire, affaibli, se scinda en deux moitiés, comme une balance surchargée dont se briserait le fléau, ce divorce politique ne fit que consacrer une séparation morale depuis longtemps accomplie. L'opposition entre le monde gréco-oriental et le monde latin se manifeste en particulier dans leurs religions et dans l'action que le pouvoir central exerça à cet égard sur l'un et sur l'autre.

Le paganisme était sous l'Empire presque exclusivement latin en Occident. Après l'annexion de l'Espagne, de la Gaule, de la Bretagne, les vieux cultes ibériques, celtiques ou autres furent incapables de soutenir une lutte inégale contre la religion plus avancée des vainqueurs. On a souvent signalé la merveilleuse rapidité avec laquelle la littérature des conquérants, qui étaient aussi des civilisateurs, se fit accepter des peuples soumis. Son influence se fit sentir dans les temples comme au forum, et elle transforma les prières adressées aux dieux comme les discours qu'échangeaient les hommes. Généraliser l'adoption des divinités de Rome fit d'ailleurs partie du programme politique des Césars (I), et le gouvernement imposa à ses nouveaux sujets les règles de son droit sacerdotal aussi bien que les principes de son droit public et de son droit civil : les lois municipales ordonnent d'élire des pontifes et des augures en même temps que des duovirs justiciers. En Gaule, le druidisme périt avec les longs poèmes où il développait ses traditions orales,

et il disparut, non pas tant à cause des mesures de police prises contre lui que par suite d'un abandon volontaire des Celtes, dès qu'ils subirent l'ascendant de la culture latine. Ici, comme en Espagne, les vieux cultes autochtones ne sont plus guère pratiqués que par de petites gens et ne gardent quelque prestige qu'auprès des campagnards attardés et dans les cantons écartés. En Afrique même, où la religion punique était beaucoup plus puissante, elle ne se maintint qu'en prenant une apparence toute romaine : Baal devint un Saturne et Eshmoun un Esculape (2). Au moment où l'idolâtrie disparut, il n'est point certain que, sur toute l'étendue des préfectures d'Italie et des Gaules, il subsistât un temple où les cérémonies fussent célébrées selon les rites indigènes et dans un patois local. C'est même avant tout à cette prédominance exclusive du latin que celui-ci a dû de rester la seule langue liturgique de l'Église d'Occident, qui, en cette matière comme en beaucoup d'autres, a perpétué, en s'y conformant, une situation préexistante et maintenu une unité établie avant elle. En imposant sa manière de s'exprimer aux Irlandais et aux Germains, Rome, devenue chrétienne, ne fit que poursuivre l'œuvre d'assimilation que, païenne, elle avait accomplie dans les provinces encore barbares soumises à son influence (3).

Au contraire, aujourd'hui encore, en Orient, les églises séparées de l'orthodoxie grecque emploient une variété d'idiomes qui rappelle la diversité profonde des races soumises autrefois à Rome. Alors aussi, vingt parlers divers traduisaient la pensée religieuse des peuples réunis sous la domination des Césars. L'hellénisme, au commencement de notre ère, n'avait encore conquis ni le plateau d'Anatolie, ni les campagnes de la Syrie, ni les nomes de l'Égypte (4). L'annexion à l'Empire favorisa, plutôt qu'elle n'énerva, la force d'expansion de la civilisation grecque par la fondation systématiquement poursuivie de nouveaux centres urbains ; sauf autour des camps des légions qui gardaient la frontière et dans quelques colonies très clairsemées, elle n'y substitua pas une culture latine (5). Mais Rome ne détruisit jamais le particula-

risme régional, et les cultes indigènes, notamment, conservèrent tout leur prestige et toute leur indépendance. Dans leurs antiques sanctuaires, qui comptaient parmi les plus riches et les plus célèbres du monde, un clergé puissant continua à pratiquer, suivant des rites et souvent dans une langue barbare, ses dévotions ancestrales. La liturgie traditionnelle, partout observée avec un respect scrupuleux, resta, suivant les contrées, égyptienne ou sémitique, phrygienne ou perse. Ni le droit pontifical de Rome, ni sa science augurale ne jouirent jamais d'aucun crédit en dehors du monde latin. Il est caractéristique que le seul culte officiel dont les pouvoirs publics aient, ur toute l'étendue de l'Empire, exigé la pratique comme une preuve de loyalisme, celui des empereurs divinisés, soit né d'abord spontanément en Asie, qu'il s'inspire des plus pures traditions monarchiques et fasse revivre, dans ses formes et dans son esprit, celui que les sujets des Diadoques rendaient précédemment à leurs souverains.

Non seulement les dieux de l'Égypte et de l'Asie ne se laissèrent jamais évincer, comme ceux de la Gaule ou de l'Espagne, mais bientôt ils franchirent les mers et vinrent conquérir des adorateurs dans toutes les provinces latines (6). Isis et Sérapis, Cybèle et Attis, les Baals syriens, Sabazius et Mithra furent honorés par des confréries de fidèles jusqu'aux extrémités de la Bretagne et de la Germanie. La réaction orientale que l'on constate depuis le début de notre ère, lorsqu'on étudie l'histoire de l'art, de la littérature ou de la philosophie, se manifeste dans la sphère religieuse avec une puissance incomparablement supérieure. C'est d'abord une infiltration lente de cultes exotiques encore méprisés, puis, à la fin du Ier siècle, pour parler comme Juvénal (7), l'Oronte — et aussi le Nil et l'Halys — se déversent dans le Tibre, à la grande indignation des vieux Romains. Enfin, cent ans plus tard, se produit un débordement de croyances et de conceptions égyptiennes, sémitiques, iraniennes qui faillit submerger tout ce qu'avait laborieusement édifié le génie grec et romain. Quelles raisons ont provoqué, quelles circons-

tances ont permis ce bouleversement spirituel dont l'aboutissement ultime est le triomphe du christianisme, et pourquoi est-ce sur le terrain religieux que l'action de l'Orient se manifeste avec le plus de force? Telles sont les questions qui sollicitent tout d'abord notre attention.

Comme tous les grands phénomènes de l'histoire, celui-ci fut déterminé par des actions multiples qui concoururent à le produire. Dans la quantité des faits particuliers, en partie inconnus, qui le provoquèrent, on peut cependant dégager et l'on a dégagé certaines causes maîtresses, certains facteurs, qui ont, tour à tour, été considérés comme essentiels.

Si, cédant à une tendance qui entraîne aujourd'hui beaucoup d'excellents esprits, nous voulions considérer toute l'histoire comme la résultante de forces économiques et sociales, il serait aisé de montrer leur action dans ce grand mouvement religieux. La prépondérance industrielle et commerciale de l'Orient est manifeste ; c'est là que se trouvent les principaux centres de production et d'exportation. Le trafic de plus en plus actif avec le Levant entraîne l'établissement en Italie, en Gaule, dans les pays danubiens, en Afrique, en Espagne, de marchands qui, dans certaines villes, forment de véritables agglomérations. Les émigrés syriens sont particulièrement nombreux. Souples, déliés, diligents, ils s'introduisent partout où ils ont l'espoir de faire quelque profit, et leurs colonies, disséminées jusqu'au nord de la Gaule, servent de point d'appui à la propagande religieuse du paganisme, comme les communautés juives de la Diaspora à la prédication chrétienne (8). L'Italie n'achète pas seulement en Égypte le blé nécessaire à sa consommation, elle importe aussi des hommes ; pour cultiver ses campagnes dépeuplées, elle fait venir des esclaves de Phrygie, de Cappadoce et de Syrie ; pour remplir les fonctions domestiques dans ses palais, elle a recours à des Syriens encore ou des Égyptiens (9). Qui dira l'influence que les femmes de chambre venues d'Antioche ou d'Alexandrie ont acquise sur l'esprit de leur maîtresse? En même temps, les nécessités de la défense et de la guerre font passer officiers et soldats de la frontière de l'Euphrate aux

bords du Rhin ou à la lisière du Sahara, et partout ils restent fidèles aux dieux de leur patrie lointaine. Les besoins de l'administration transportent les fonctionnaires et leurs commis, qui sont souvent de naissance servile, dans les provinces les plus excentriques. Enfin, la facilité des communications, accrue par la construction de routes commodes, augmente le nombre et l'étendue des voyages.

Ainsi se multipliaient nécessairement les échanges de produits, d'hommes et d'idées, et l'on pourrait soutenir que la théocrasie fut une conséquence nécessaire du mélange des races, que les dieux du Levant suivirent les grands courants commerciaux et sociaux et que leur établissement en Occident fut la conséquence naturelle du mouvement qui entraînait vers les pays peu peuplés l'excès d'habitants des cités et des campagnes asiatiques.

Assurément, ces considérations, qui pourraient être longuement développées, font comprendre par quelles voies se sont propagées les religions orientales. Il est certain que les marchands leur ont servi de missionnaires dans les ports et les places de commerce, les soldats aux frontières et dans la capitale, les esclaves dans les maisons urbaines, sur les domaines ruraux et dans les administrations publiques ; mais nous n'apprenons ainsi à connaître que les moyens, les agents de la diffusion de ces cultes, non les causes de leur adoption par les Romains. Nous apercevons le comment, non le pourquoi de leur expansion soudaine. Surtout nous ne comprenons qu'imparfaitement les motifs de la différence que nous signalions plus haut entre l'Orient et l'Occident.

Un exemple précisera ma pensée. Une divinité celtique, Épona (10), était, on le sait, particulièrement honorée comme protectrice des chevaux. Les cavaliers gaulois transportèrent son culte partout où ils étaient cantonnés ; on a retrouvé de ses monuments depuis l'Écosse jusqu'en Transylvanie. Et cependant, bien que cette déesse se trouvât dans les mêmes conditions que, par exemple, le Jupiter *Dolichenus* introduit en Europe par les cohortes de Commagène, on ne voit pas qu'elle

ait obtenu les hommages d'étrangers nombreux ; on ne voit pas surtout que le druidisme ait pris la forme de mystères d'Épona où se soient fait initier des Grecs et des Romains. Il lui manquait pour faire des prosélytes la valeur intrinsèque des cultes orientaux.

D'autres historiens ou penseurs préfèrent aujourd'hui appliquer aux phénomènes religieux les lois des sciences naturelles, et les théories sur la variation des espèces trouvent ici une application imprévue. L'immigration des Orientaux et en particulier des Syriens aurait été assez considérable, on l'a soutenu, pour provoquer une altération et une dégénérescence rapides des robustes races italiques et celtiques. Concurremment, un état social contraire à la nature, un régime politique néfaste amenaient la disparition des plus fortes énergies, l'extermination des meilleurs et l'ascension des pires éléments de la population. Cette foule abâtardie par des croisements délétères, énervée par une sélection à rebours, devient incapable de s'opposer à l'invasion des chimères et des aberrations de l'Asie. L'abaissement du niveau intellectuel, l'oblitération de l'esprit critique accompagnent la décadence des mœurs et l'affaissement des caractères. Dans l'évolution du paganisme, le triomphe de l'Orient marque une régression vers la barbarie, un retour aux origines lointaines de la croyance, à l'adoration des forces de la nature. Voilà, résumés en deux mots, certains systèmes, récemment proposés, qui ont été accueillis avec quelque faveur (11).

On ne saurait le nier, dans la décadence romaine, les âmes semblent être devenues plus épaisses et les mœurs plus grossières ; cette société, dans son ensemble, manque déplorablement d'imagination, d'esprit et de goût. Elle paraît atteinte d'une sorte d'anémie cérébrale et frappée d'une incurable sénilité, où la raison, affaiblie, accepte, avec les superstitions les plus absurdes, l'ascétisme le plus exalté, la théurgie la plus extravagante. Elle ressemble à un organisme incapable de se défendre contre la contagion. Tout cela est vrai partiellement ; néanmoins, ces théories que nous résumions procèdent d'une vue inexacte des choses ;

elles s'inspirent en réalité de cette vieille illusion que l'Asie, sous l'Empire, était inférieure à l'Europe. Si le triomphe des cultes orientaux prend parfois les apparences d'un réveil de la sauvagerie, en réalité, dans l'évolution des formes religieuses, ces cultes représentent un type plus avancé que les anciennes dévotions nationales. Ils sont moins primitifs, moins simples, munis, si j'ose dire, de plus d'organes que la vieille idolâtrie gréco-italique. C'est ce que nous indiquions déjà tout à l'heure et ce qui ressortira clairement, nous l'espérons, de la suite de ces études.

Une grande conquête religieuse — faut-il l'affirmer? — s'explique seulement par des causes morales. Quelque part qu'il faille y faire, comme dans tout phénomène social, à l'instinct d'imitation et à la contagion de l'exemple, on aboutit toujours, en définitive, à une série de conversions individuelles. L'adhésion mystérieuse des esprits est due aussi bien à la réflexion qu'à l'action prolongée et presque inconsciente d'aspirations confuses, qui provoquent la foi. La gestation obscure d'un idéal nouveau s'accomplit dans les angoisses, et des luttes intenses durent agiter l'âme des multitudes, quand elles furent arrachées à leurs vieux cultes ancestraux ou plus souvent à l'indifférence par ces dieux exigeants qui demandaient à leurs fidèles un dévouement de toute leur personne, une *dévotion*, au sens étymologique du mot. La consécration à Isis du héros d'Apulée est vraiment le résultat d'une vocation, d'un appel de la déesse, qui veut que le néophyte s'enrôle dans sa milice sacrée (12). Le galle qui, cédant à une exaltation frénétique, sacrifie sur les autels sa virilité, se consacre à Cybèle par cette mutilation sanglante et sera désormais son esclave, et l'on voit apparaître dans le clergé phrygien des « religieux », qui se sont voués entièrement au divin ministère (13).

Si toute conversion suppose une crise psychologique, une transformation de la personnalité intime des individus, ceci est vrai surtout de la propagation des religions orientales. Nées en dehors des limites étroites de la cité romaine, elles grandirent souvent en hostilité avec elle, et elles furent internationales — par suite individuelles. Le lien

qui rattachait autrefois la dévotion à la ville ou à la tribu, à la *gens* ou à la famille, est rompu. Aux antiques groupements se substituent des communautés d'initiés qui, tous, d'où qu'ils viennent, se considèrent comme frères (14). Un dieu, conçu comme universel, y accueille tous les mortels comme ses enfants. Quand ces cultes ont des relations avec l'État, ils ne sont plus appelés à soutenir de vieilles institutions municipales ou sociales, mais l'autorité d'un monarque regardé, image terrestre de la divinité, comme le maître éternel du monde. Parmi les mystes, on trouve des Asiatiques confondus avec des Romains, des esclaves à côté de hauts fonctionnaires. L'adoption de la même foi y faisait du pauvre affranchi l'égal, parfois le supérieur, du décurion et du « clarissime ». Tous se soumettaient aux mêmes règles, tous participaient aux mêmes fêtes, où s'effaçaient les distinctions d'une société aristocratique et les différences du sang et de la patrie. Il n'y a plus ici de race ou de nationalité, plus de magistrats ou de pères de famille, plus de patricien ou de plébéien, plus de citoyen ou de pérégrin, il n'y a plus que des hommes, et, pour recruter des adeptes, il est nécessaire que ces cultes agissent sur l'homme et sur ses facultés.

Il fallait donc bien pour conquérir, comme ils le firent, non seulement les masses populaires, mais, durant plus d'un siècle, l'élite de la société romaine, que les mystères barbares possédassent une puissante force d'attraction, que leur contenu répondît aux besoins profonds des âmes, qu'on leur reconnût enfin une valeur supérieure à celle de l'ancien culte gréco-romain. Aussi, pour nous rendre compte des motifs de leur victoire, faut-il essayer de montrer ce qui faisait cette supériorité — j'entends leur supériorité dans les luttes qu'ils eurent à soutenir, sans prétendre la juger au point de vue absolu.

On peut, je pense, la définir en disant que ces religions satisfaisaient davantage en premier lieu les sens et le sentiment, secondement l'intelligence, enfin et surtout la conscience.

Tout d'abord, elles agissent plus fortement sur les sens. C'est là leur

côté le plus apparent et qui a été le plus souvent mis en lumière. Il n'a peut-être jamais existé aucune religion aussi froide, aussi prosaïque que celle des Romains. Subordonnée à la politique, elle cherche avant tout, par la stricte exécution de pratiques appropriées, à assurer à l'État la protection des dieux ou à détourner les effets de leur malveillance. Elle a conclu avec les puissances célestes un contrat synallagmatique, d'où découlent des obligations réciproques : sacrifices d'une part, faveurs de l'autre. Ses pontifes, qui sont aussi des magistrats, ont réglé les manifestations du culte avec une précision exacte de juristes (15) ; ses prières, pour autant que nous les connaissions, sont tout en formules, sèches et verbeuses comme un acte notarié. Sa liturgie procédurière rappelle par la minutie de ses prescriptions l'ancien droit civil. Cette religion se défie des abandons de l'âme et des élans de la dévotion ; elle réfrène, au besoin par la force, les manifestations trop vives d'une foi trop ardente, tout ce qui s'écarte de cette dignité grave qui convient aux rapports d'un *civis Romanus* avec un dieu. Les Juifs ont partagé avec les Romains le respect scrupuleux d'un code religieux et des formules du passé, « mais le légalisme des pharisiens, malgré la sécheresse de leurs minutieuses pratiques, faisait vibrer le cœur plus que le formalisme romain (16) ».

Les religions orientales, qui ne s'imposent pas avec l'autorité reconnue d'une religion officielle, doivent, pour s'attirer des prosélytes, émouvoir les sentiments de l'individu. Elles le séduisent d'abord par l'attrait troublant de leurs mystères où, tour à tour, l'on provoque l'effroi et l'on éveille l'espérance ; elles l'éblouissent par la pompe de leurs fêtes et l'éclat de leurs processions ; elles le charment par leurs chants langoureux et leur musique enivrante ; mais surtout elles enseignent les moyens d'atteindre cet état bienheureux où l'âme, délivrée de la sujétion du corps et affranchie de la douleur, se perd dans le ravissement. Elles provoquent l'extase, soit par la tension nerveuse qui résulte de macérations prolongées et d'une contemplation fervente, soit par des

moyens plus matériels, comme, chez les galles de la Grande Mère, par l'éréthisme de danses vertigineuses et d'une musique étourdissante, ou même par l'absorption de liqueurs fermentées après une longue abstinence (17). Dans le mysticisme, on glisse facilement du sublime à la dépravation.

Les dieux, auxquels les fidèles croyaient s'unir dans leurs élans mystiques, étaient eux-mêmes plus humains et parfois plus sensuels que ceux de l'Occident. A ceux-ci appartient cette quiétude de l'âme dont la morale philosophique des Grecs fait un privilège du sage ; ils jouissent dans la sérénité de l'Olympe d'une perpétuelle jeunesse ; ce sont les Immortels. Les divinités de l'Orient, au contraire, souffrent et meurent pour revivre ensuite (18). Comme les humains, Osiris, Attis, Adonis sont pleurés par une épouse ou une amante, qu'elle s'appelle Isis, Cybèle ou Salambo. Avec elles, les mystes, dans leurs offices funèbres, se lamentent sur leur dieu défunt, puis, lorsqu'il est revivifié, célèbrent avec exultation sa naissance à une vie nouvelle. Ou bien ils s'associent à la passion de Mithra, condamné à créer le monde dans la douleur. Cet accablement et cette allégresse partagés s'expriment souvent, avec une violence sauvage, par des mutilations sanglantes, de longs gémissements de désespoir, des acclamations désordonnées. Ainsi se manifestait le fanatisme exalté de ces populations barbares que n'avait pas effleuré le scepticisme grec, et l'ardeur même de leur foi enflammait les âmes des foules accourues vers les dieux exotiques.

Donc, les religions de l'Orient font vibrer toutes les cordes de la sensibilité et apaisent la soif d'émotions religieuses que l'austère culte romain n'a pas réussi à étancher. Mais en même temps — c'est le second point que je voudrais mettre en lumière — elles donnent une satisfaction plus complète à l'intelligence.

De très bonne heure, la Grèce — et Rome fut ici son élève — devint résolument rationaliste : c'est là sa grande originalité. La philosophie y est purement laïque ; la pensée n'y subit le frein d'aucune tradition

sacrée, elle prétend, au contraire, les juger toutes pour les condamner ou les approuver. Parfois hostile, parfois indifférente, parfois conciliante, elle reste toujours indépendante de la croyance. Si elle peut ainsi se libérer des entraves d'une mythologie surannée et édifier librement et hardiment ces systèmes métaphysiques par lesquels elle prétend résoudre les énigmes de l'univers, d'autre part sa religion, qui cesse d'être alimentée par la forte nourriture de la réflexion, s'anémie et s'étiole. Elle devient une chose vide de sens dont on ne comprend plus le pourquoi, qui est l'expression d'idées disparues, et correspond à une conception dépassée du monde. Elle tend de plus en plus, en Grèce comme à Rome, à se réduire à un ensemble de rites inintelligibles qu'on reproduit scrupuleusement, machinalement, sans aucune addition, ni omission, parce qu'ils ont été pratiqués ainsi par des ancêtres lointains ; de formules et de gestes consacrés par le *mos maiorum*, mais auxquels les esprits n'entendent et les âmes ne répondent plus rien. Jamais peuple d'une culture aussi avancée n'eut religion moins intellectuelle.

Au contraire, les civilisations orientales sont des civilisations sacerdotales. Comme dans l'Europe du moyen âge, en Asie et en Égypte, les savants sont des clercs. Dans les temples, on ne raisonne pas seulement sur la nature des dieux et de l'homme, on étudie les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la philologie et l'histoire. Bérose est un prêtre de Babylone et Manéthon d'Héliopolis. Du temps de Strabon, leurs successeurs passent encore pour profondément versés dans toutes les disciplines de l'intelligence (19).

Cet état de choses put être nuisible au progrès des sciences. Les recherches y furent conduites d'après des idées préconçues et faussées par des préoccupations étrangères. L'astrologie et la magie furent les produits tératologiques d'une alliance hybride. Mais la religion acquit certainement par là une puissance qu'elle ne posséda jamais ni en Grèce ni à Rome.

Toutes les recherches de l'observation, toutes les conquêtes de

la pensée furent mises à profit par un clergé érudit pour atteindre le principal objet de ses préoccupations, les problèmes de la destinée de l'homme et du monde, des relations du ciel et de la terre. Une conception constamment élargie de l'univers transforma sans cesse les modalités de la croyance. La foi prétendit s'asservir aussi bien la physique que la métaphysique. L'honneur de toutes les découvertes fut rapporté aux dieux : Tôt en Égypte et Bêl en Chaldée sont les révélateurs non seulement de la théologie et du rituel, mais de tout le savoir humain (20). On ne connaît pas les noms des Hipparques et des Euclides orientaux qui les premiers ont résolu les problèmes de l'astronomie et de la géométrie ; mais toute une littérature confuse et disparate se réclame de l'autorité d'Hermès Trismégiste : les doctrines sur les sphères planétaires ou l'opposition des quatre éléments y concourent à étayer des systèmes d'anthropologie ou de morale ; les théorèmes de l'astronomie y servent à constituer une prétendue méthode de divination ; des formules d'incantation, qui doivent assujettir au magicien des puissances divines, s'y combinent avec des expériences de chimie et des recettes médicales (21).

Cette union intime de l'érudition et de la foi persiste dans le monde latin. La théologie tend de plus en plus à se réduire à la déification des principes ou agents reconnus par la science de l'époque, à l'adoration du Temps, regardé comme Cause première (pl. I, 1), à celle des Astres, dont le cours détermine les événements de ce monde, des quatre Éléments, dont les combinaisons infinies produisent tous les phénomènes naturels, et surtout du Soleil, qui entretient la chaleur, la fécondité et la vie. La dogmatique des mystères de Mithra est, à certains égards, une expression religieuse de la physique et de l'astronomie romaines : dans toutes les formes du panthéisme, la connaissance de la Nature paraît inséparable de celle de Dieu (22). L'art lui-même, nous l'avons vu (p. 15), obéit de plus en plus à la tendance d'exprimer par un symbolisme subtil des idées savantes, et il représente par des figures allégo-

PLANCHE I

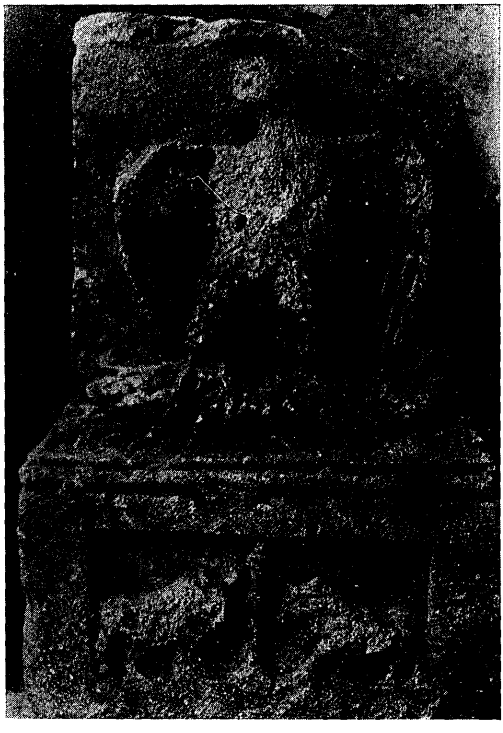
1. STATUE DU KRONOS MITHRIAQUE OU TEMPS INFINI

Personnage nu, à tête de lion, rappelant que le Temps dévore tout, le corps six fois entouré d'un serpent, qui représente le cours sinueux du soleil dans le ciel. Quatre ailes, emblèmes des Vents, naissent de ses hanches et de ses épaules et sont décorées des symboles des Saisons (cf. fig. 1, p. 29). Le dieu tient à la main deux clefs percées de douze trous, celles des portes du ciel, et, dans la droite, un sceptre, insigne de la royauté. Le foudre de Jupiter est sculpté sur sa poitrine, et sur la base on voit le marteau et la tenaille de Vulcain, le caducée de Mercure, le coq et la pomme de pin d'Esculape ou d'Attis. L'accumulation de ces symboles montre que le Temps, origine de toutes choses, est conçu comme une divinité panthée. — Statue découverte dans un mithréum d'Ostie. Date : 190 ap. J.-C. Bibliothèque du Vatican. — *C. I. L.*, XIV, 65 ; *Mon. myst. de Mithra*, t. II, p. 238, n° 80, fig. 68 ; cf. t. I, p. 81 ss.

2. AIGLE TENANT LE FOUDRE, SYMBOLE DU CIEL

La face antérieure de cet autel est décorée de l'image d'un aigle éployé, tenant un foudre dans ses serres ; sur les deux faces latérales sont les bustes d'Hélios et de Séléné. L'aigle est un symbole du Ciel, du Ba'alshamîn qui forme une triade avec les divinités du Soleil et de la Lune. Sur la base, dans un encadrement plat, deux taureaux affrontés de chaque côté d'un autel à encens rappellent, avec celui-ci, les deux formes d'offrande, le sacrifice sanglant et non sanglant. — Autel trouvé en Phénicie. — *Syria*, t. VIII, 1927, p. 163, et pl. XXXVIII.

1.



2.

1.

2.

riques les relations des puissances divines ou des forces cosmiques, comme le Ciel, la Terre, l'Océan, les Planètes, les Constellations, les

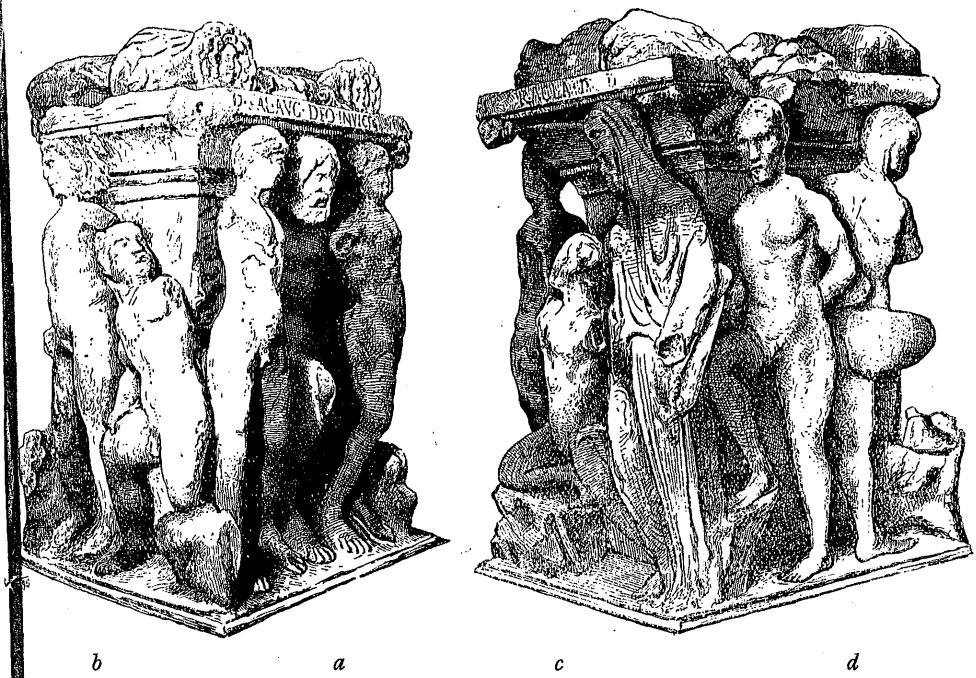


Fig. 1. — Le Ciel, les Vents et les Saisons.

Autel trouvé dans un mithréum à Carnuntum. Face *a* : Caelus barbu, accroupi, soutenant la sphère céleste ; à gauche, le Printemps couronné de fleurs ; à droite, l'Été couronné d'épis. — Face *b* : à droite, le Zéphire agenouillé, soufflant dans une trompe [brisée] dirigée vers le haut ; à gauche, l'Automne couronné de pampres. — Face *c* : à droite, l'Hiver, vieillard enveloppé dans un long vêtement ; à gauche, Notus (comme le Zéphyre). — Face *d* : Eurus et Borée, debout, soufflant vers le bas, en sens opposé, dans une trompe allongée. — Cf. nos *Mon. rel. aux myst. de Mithra*, I, p. 92 et suiv., II, p. 496, n° 228 *bis c*.

Vents et les Saisons. Les sculpteurs gravent dans la pierre tout ce qu'on pense et l'on enseigne. D'une manière générale, on reste convaincu de ce principe que la rédemption et le salut dépendent de la révélation

de certaines vérités, de la connaissance des dieux, du monde et de notre personne, et la piété devient une gnose (23).

Mais, dira-t-on, la philosophie, elle aussi, dans l'antiquité, prétend conduire par l'instruction à la moralité et faire connaître à l'homme le souverain bien. Pourquoi céda-t-elle devant des cultes orientaux, qui n'étaient, en réalité, ni originaux, ni novateurs? De fait, si une puissante école rationaliste en possession d'une bonne méthode critique avait régné sur les esprits, elle eût fait échec, on peut le croire, aux progrès des mystères barbares, ou du moins elle eût limité leur champ d'action, car, même dans la Grèce ancienne, on l'a fait souvent observer, la critique philosophique eut fort peu de prise sur la religion populaire, qui resta héréditairement attachée à ses formes superstitieuses. Seulement, au IIe siècle, tant d'esprits partageaient le scepticisme d'un Lucien à l'égard des systèmes dogmatiques! Depuis si longtemps les sectes se disputaient sans qu'aucune pût convaincre les autres d'erreur! L'ironiste de Samosate se plaît à opposer leurs prétentions exclusives et à se reposer sur le « mol oreiller du doute ». Mais, seuls, les intellectuels peuvent se complaire au doute ou s'y résigner, les foules veulent des certitudes. Or, rien ne venait alors ranimer la confiance dans le pouvoir d'une science vieillie et désabusée. Aucune grande découverte ne renouvelait la conception de l'univers. La nature ne livrait plus ses secrets, la terre restait inexplorée et le passé impénétrable. On désapprenait toutes les disciplines : le monde ne savait plus que se répéter et, frappé de stérilité, il avait le sentiment poignant de sa déchéance et de son impuissance. Les esprits, lassés de recherches infructueuses, s'abandonnaient au besoin de croire. Puisque la raison n'était pas capable de formuler une règle sûre de vie, la foi seule pouvait la donner, et les multitudes accoururent vers ces temples où l'on révélait peu à peu toutes les vérités apprises autrefois aux hommes par les dieux de l'Orient. L'attachement constant des générations passées à des croyances et à des rites d'une antiquité infinie sem-

blait garantir leur exactitude et leur efficacité. Le courant fut si puissant que la philosophie elle-même fut emportée vers le mysticisme et que l'école néo-platonicienne finit dans la théurgie.

Les mystères orientaux savent donc remuer les âmes en excitant tour à tour l'admiration et la terreur, la pitié et l'enthousiasme ; ils donnent à l'intelligence l'illusion d'une profondeur savante et d'une certitude absolue ; enfin — c'est le troisième point qui nous reste à examiner — en même temps que le sentiment et la raison, ils satisfont la conscience. Parmi les causes complexes qui ont assuré leur domination, celle-ci fut sans doute la plus efficace.

Les Romains, très différents des Grecs à cet égard, ont, à toutes les époques de leur histoire, jugé les théories et les institutions surtout d'après leurs résultats pratiques. Ils ont toujours eu pour les idéologues un mépris d'hommes de guerre et d'hommes d'affaires. On l'a souvent fait observer, la philosophie dans le monde latin se détourne des spéculations métaphysiques pour concentrer toute son attention sur la morale. De même, plus tard, l'Église romaine laissera aux Hellènes subtils les controverses interminables sur l'essence du Logos divin ou sur la double nature du Christ. Les questions qui la passionnent et qui la divisent sont celles qui ont une application directe à la conduite de la vie, comme la doctrine de la Grâce.

La vieille religion des Romains devait nécessairement aussi répondre à cette exigence de leur génie. Sa pauvreté était honnête (24). Sa mythologie ne possédait pas le charme poétique de celle de la Grèce, ses dieux n'avaient pas la beauté impérissable des Olympiens, mais ils étaient plus moraux, ou du moins ils prétendaient l'être. Un bon nombre d'entre eux étaient même de simples qualités personnifiées, comme la Pudicité ou la Piété. Tous ils imposaient aux hommes — avec l'aide des censeurs — la pratique des vertus nationales, c'est-à-dire utiles à la société : la tempérance, le courage, la chasteté, l'obéissance aux parents et aux magistrats, le respect du serment et des lois, toutes les formes

du patriotisme. Sans doute en les servant exactement, on attendait d'eux des bienfaits tangibles plutôt que des bénédictions spirituelles, mais l'accomplissement rigoureux des rites inculquait fortement l'idée d'un devoir envers la divinité, corrélatif du devoir envers la cité. Au dernier siècle de la République, le pontife Scævola, un des hommes les plus considérables de son temps, rejetait comme futiles les divinités de la fable et des poètes, comme superflues ou nuisibles celles des philosophes et des exégètes, pour réserver toutes ses préférences à celles des hommes d'État, les seules qu'il convînt de faire connaître au peuple (25). Celles-ci étaient, en effet, les protectrices des vieilles mœurs, des vieilles traditions et même souvent des vieux privilèges. Mais le conservatisme, au milieu du flux perpétuel des choses, porte toujours en lui-même un germe de mort. De même que le droit s'efforça en vain de maintenir dans leur intégrité les antiques principes, comme la puissance absolue du père de famille, qui ne répondaient plus aux réalités sociales, de même la religion vit sombrer une éthique contraire à des règles morales qui, peu à peu, s'étaient affirmées. Ainsi, l'idée archaïque de la responsabilité collective était impliquée par une quantité de croyances : si une vestale viole son vœu de chasteté, la divinité envoie une peste qui ne cesse que le jour où la coupable a été punie. Parfois le ciel, irrité, n'accorde la victoire à l'armée que si un général ou un soldat, se vouant aux dieux infernaux, s'offre comme victime expiatoire. Cependant, la conviction s'était lentement fait jour, sous l'influence des philosophes et aussi des juristes, que chacun n'est responsable que de ses propres fautes et qu'il n'est pas équitable qu'une ville entière pâtisse du crime d'un seul. On n'admettait plus que les dieux confondissent dans un même châtiment les bons et les méchants ; l'on trouvait souvent leur colère ridicule dans ses manifestations comme dans ses causes. Les superstitions rustiques des campagnes du Latium se maintenaient dans le code pontifical du peuple romain. S'il naissait un agneau à deux têtes ou un poulain à cinq pattes,

des supplications solennelles devaient être ordonnées pour détourner les malheurs que présageaient ces prodiges effrayants (26).

Ainsi, toutes les croyances puériles et monstrueuses dont la religion des Latins était encombrée, avaient jeté sur elle le discrédit. Sa morale ne répondait plus à la conception nouvelle qu'on se faisait de la justice. Généralement, Rome a remédié à l'indigence de sa théologie et de son culte en empruntant aux Grecs ce qui lui manquait. Mais ici ce secours l'abandonnait, car la religion des Hellènes, poétique, artistique, intellectuelle même, n'était que très médiocrement morale, et les fables d'une mythologie raillée par les philosophes, parodiée au théâtre et mise en vers par des poètes libertins, n'étaient rien moins qu'édifiantes. Les théologiens qui en prenaient la défense devaient recourir à un symbolisme dépourvu de toute vraisemblance historique (27).

De plus — et ceci était une seconde cause de faiblesse pour elle — la morale rudimentaire que l'on exigeait d'un homme pieux était dépourvue de sanction. On ne croyait plus que les dieux intervinssent à tout instant dans les affaires des hommes pour révéler les crimes cachés et punir le vice triomphant, que Jupiter lançât sa foudre pour frapper les parjures. A l'époque des proscriptions et des guerres civiles, sous le règne d'un Caligula, d'un Néron, il était trop manifeste que le pouvoir, les jouissances appartenaient au plus fort, au plus habile ou simplement au plus heureux, et non pas au plus sage, ni au plus dévot. On ne croyait guère davantage aux récompenses et aux châtiments d'outre-tombe. Les notions sur la vie future étaient imprécises, flottantes, contradictoires. Les vieilles fables sur le Tartare et les Champs-Élysées ne trouvaient plus aucun crédit. Chacun connaît le passage célèbre de Juvénal : « Qu'il y ait des mânes, un royaume souterrain, un nocher armé d'une perche et des grenouilles noires dans les gouffres du Styx ; que tant de milliers d'hommes puissent traverser l'onde dans une seule barque, c'est ce que ne croient plus même les enfants (28). » Même toute survie consciente de l'âme après le décès était généralement

regardée comme douteuse. Certains, avec les Épicuriens, la niaient absolument ; pour la plupart, c'était une hypothèse consolante, une espérance vague, non une conviction arrêtée (29).

Dès la fin de la république, l'indifférence se répandait de plus en plus ; les temples étaient délaissés et menaçaient ruine ; le clergé avait peine à se recruter ; les fêtes autrefois populaires tombaient en désuétude, et Varron, au début de ses *Antiquités*, exprimait la crainte que « les dieux ne périssent, non pas sous les coups d'ennemis étrangers, mais par la négligence même des citoyens (30) ». Auguste, on le sait, s'efforça de revivifier cette religion moribonde, moins par dévotion que par politique (31). Ses réformes religieuses furent en corrélation étroite avec sa législation morale et avec la fondation du principat. Elles tendirent à ramener le peuple à la pratique pieuse des vertus antiques, mais aussi à l'attacher à l'ordre nouveau des choses. L'attente anxieuse d'un sauveur du monde, née dans l'angoisse des guerres civiles, favorisa une dévotion nouvelle envers le prince pacificateur et bienfaiteur de l'*orbis Romanus*. De ce moment date en Europe l'alliance du trône et de l'autel.

Dans son ensemble, cette tentative de rénovation échoua. Faire de la religion l'auxiliaire de la police des mœurs n'est pas le meilleur moyen d'assurer son empire sur les âmes. Le respect extérieur pour les dieux officiels se concilie souvent avec un scepticisme pratique absolu. Néanmoins, la restauration essayée par Auguste est très caractéristique : elle cherche à subvenir à ce besoin de l'esprit romain qui, par tempérament et par tradition, voulait que la religion servît de soutien à la morale et à l'État.

A ces exigences, les cultes asiatiques vont donner satisfaction. Le changement de régime, malgré qu'on en eût, entraînait un changement de religion. A mesure que le césarisme se transforma en une monarchie absolue, il s'appuya davantage sur les clergés orientaux. Ces prêtres, fidèles aux traditions des Achéménides et des Pharaons, prêchaient des doctrines qui tendaient à élever les souverains au-dessus de l'huma-

nité, et ils apportaient aux empereurs une justification dogmatique de leur despotisme (32). Aussi remarque-t-on que les empereurs qui proclamèrent le plus haut leurs prétentions autocratiques, un Domitien, un Commode, furent aussi ceux qui favorisèrent le plus ouvertement les dévotions étrangères.

Mais cet appui intéressé ne fit guère que consacrer une puissance déjà conquise. La propagande des cultes orientaux fut primitivement démocratique, parfois même (c'est le cas pour celui d'Isis) révolutionnaire. Ils gagnèrent de proche en proche, de bas en haut, et ce n'est pas au zèle des fonctionnaires qu'ils firent d'abord appel, mais à la conscience populaire.

A la vérité, ces cultes, sauf celui de Mithra, paraissent, à première vue, beaucoup moins austères que celui des Romains. On y trouve, nous aurons l'occasion de le constater, des fables grossières et impudiques, des rites atroces ou abjects. Les dieux de l'Égypte furent chassés de Rome par Auguste et par Tibère comme immoraux ; mais ils l'étaient surtout aux yeux du pouvoir, parce qu'ils se trouvaient en opposition avec une certaine conception de l'ordre social. S'ils se préoccupaient médiocrement de l'intérêt public, ils donnaient d'autant plus d'importance à la vie intérieure et, par suite, de valeur à la personne humaine. Les prêtres orientaux apportaient notamment en Italie deux choses nouvelles : des moyens mystérieux de purification par lesquels ils prétendaient effacer les souillures de l'âme, et l'assurance qu'une immortalité bienheureuse serait la récompense de la piété (33).

En premier lieu, ces religions prétendent faire retrouver aux âmes leur pureté perdue (34), et cela de deux façons, soit par des cérémonies rituelles, soit par des mortifications et des pénitences. D'abord elles connaissent une série d'ablutions et de lustrations qui sont censées rendre au myste son innocence première. Ou bien il devra se laver avec l'eau consacrée suivant certaines formes prescrites — c'est, en réalité, un rite magique, la propreté du corps agissant par sympathie sur l'es-

prit intérieur, une véritable désinfection spirituelle — ou bien, comme les merveilleuses qualités des onguents aromatiques préservent les corps de la corruption, des onctions garantiront l'initié contre toute pollution et lui communiqueront un surcroît de force intime — ou bien encore il s'aspergera du sang ou absorbera le sang soit d'une victime égorgée, soit des prêtres eux-mêmes, et ici intervient l'idée que la liqueur qui coule dans nos veines est un principe vivifiant, capable de communiquer une existence nouvelle (35). Ces rites, en effet, et d'autres analogues (36), usités dans les mystères, avaient, croyait-on, pour effet de régénérer le néophyte, de le faire renaître à une vie immaculée et incorruptible (37).

La purgation de l'âme ne s'obtient pas seulement par des actes liturgiques ; on y parvient aussi par le renoncement et la souffrance (38). Le sens du mot *expiatio* a changé : l'expiation ne s'acquiert plus par l'accomplissement exact de certaines cérémonies agréables aux dieux, exigées par un code sacré, comme on impose une amende pour réparer un dommage, mais par une privation ou une douleur personnelles. L'abstinence, qui empêche des principes malfaisants de s'introduire en nous avec la nourriture ; la continence, qui préserve l'homme de toute souillure et de toute débilité, sont devenues des moyens de se délivrer de la domination des puissances du mal et de rentrer en grâce avec le ciel (39). Les macérations, les pèlerinages pénibles, les confessions publiques, parfois des flagellations et des mutilations, toutes les formes de la pénitence et de la mortification relèvent le fidèle déchu et le rapprochent des dieux. En Phrygie, le pécheur inscrit sur une stèle, pour que nul n'en ignore, l'aveu de sa faute avec le châtiment qu'il a subi et rend grâces au ciel d'avoir accueilli son repentir et sa prière (40). Le Syrien, qui a offensé sa déesse en mangeant ses poissons sacrés, s'assied sur la route, muni d'un simple sac, vêtu de haillons sordides, et clame humblement son méfait pour en obtenir le pardon (41). « Trois fois au cœur de l'hiver, dit Juvénal (42), la dévote d'Isis se plongera dans le

Tibre glacé, et, tremblante de froid, elle se traînera autour du temple sur ses genoux ensanglantés ; elle ira, si la déesse l'ordonne, jusqu'aux confins de l'Égypte, puiser l'eau du Nil qu'elle répandra dans le sanctuaire. » Nous voyons ici s'introduire en Europe l'ascétisme oriental.

Mais dès lors, s'il y a dans ce monde des actes impies et des passions impures, qui contaminent et profanent les âmes, si celles-ci ne peuvent se débarrasser de cette infection que par certaines expiations prescrites par les dieux, il faut que la profondeur de la déchéance soit appréciée, ainsi que la qualité des pénitences nécessaires. C'est au clergé qu'il appartient de juger les fautes et d'imposer les réparations. Le sacerdoce prend ici un tout autre caractère qu'à Rome. Le prêtre n'est plus seulement le gardien des traditions sacrées, l'intermédiaire entre l'homme ou l'État et les dieux, mais un directeur de conscience. Il enseignera à ses ouailles la longue série d'obligations et de restrictions qui doivent protéger sa fragilité contre les attaques des esprits malfaisants. Il saura apaiser les remords ou les scrupules et rendre au pécheur la quiétude spirituelle. Instruit dans la science sacrée, il possède le pouvoir de réconcilier avec les dieux. Des repas sacrés fréquemment renouvelés maintiennent la communion entre les mystes et Cybèle ou Mithra ou des Baals (43), tandis qu'un service quotidien ravivait sans cesse la foi des dévots d'Isis. Aussi, le clergé est-il absorbé tout entier par son ministère ; il vit uniquement pour son temple et de son temple. Il ne constitue plus, comme les collèges sacerdotaux de Rome, où les fonctions séculières et religieuses ne sont pas encore nettement différenciées (44), des commissions administratives réglant les affaires sacrées de l'État sous la surveillance du Sénat ; il forme une caste presque recluse que ses insignes, son habit (45), sa tonsure (46), ses mœurs, sa nourriture distinguent du commun des mortels, un corps indépendant avec sa hiérarchie, son protocole et même ses conciles (47). Ses membres ne retournent pas comme citoyens à leurs devoirs civiques ou, comme magistrats, à la direction des affaires publiques, ainsi que le faisaient

les anciens pontifes, lorsqu'ils avaient accompli le service solennel d'un jour de fête.

On saisira immédiatement combien ces croyances et ces institutions purent assurer fortement le pouvoir des cultes orientaux et de leurs prêtres. Leur action dut être puissante surtout à l'époque des Césars. Le relâchement des mœurs au commencement de notre ère a été souvent exagéré, mais il est réel. Beaucoup de symptômes malsains témoignent d'une profonde anarchie morale, où les hommes se débattaient, hésitants et débiles. A mesure qu'on descend vers la fin de l'Empire, les volontés semblent s'amollir et les tempéraments s'énerver. On trouve de moins en moins cette robuste santé de caractères qui, incapables d'une aberration durable, n'éprouvent pas le besoin d'être guidés et réconfortés ; on voit se répandre ce sentiment de déchéance et de fragilité qui suit les égarements de la passion ; la même faiblesse, qui a conduit au crime, pousse à en chercher l'absolution dans les pratiques extérieures de l'ascétisme, et l'on vient aux prêtres des cultes orientaux, comme aux médecins de l'âme, demander des remèdes spirituels.

La sainteté qu'on se flattait d'obtenir par l'exact accomplissement des rites était la condition de la félicité après la mort. Tous les mystères barbares eurent la prétention de révéler à leurs initiés le secret de parvenir à une immortalité bienheureuse. La participation aux cérémonies occultes de la secte est avant tout un moyen de faire son salut (48). Les croyances sur la vie d'outre-tombe, si vagues, si désolantes dans l'ancien paganisme, se transforment en l'espoir assuré d'une forme précise de béatitude (49).

Chaque soir, les astres s'abîment sous l'horizon pour réapparaître le matin à l'orient ; chaque mois, une nouvelle lune succède à celle dont la lumière s'est éteinte ; chaque année, au solstice, le soleil « invincible » renaît à une vigueur nouvelle après avoir amorti ses feux (50) ; chaque hiver aussi, la végétation se flétrit pour refleurir au printemps. Ainsi les divinités de la nature — Osiris, Attis, Adonis — ressuscitent après

avoir succombé, et les divinités sidérales recouvrent leur splendeur après avoir été accablées par les puissances des ténèbres. Leur carrière est un triomphe perpétuel sur la mort. De même le myste qui, grâce à l'initiation, est égalé aux dieux, acquiert ainsi le pouvoir de maîtriser l'implacable meurtrière du genre humain. Les élus, semblables à des athlètes victorieux, ceignent la « couronne de vie » immarcescible (51).

Cette conception naturiste et dualiste du salut se combinait dans les mystères avec une doctrine plus scientifique, celle du fatalisme, que l'astrologie orientale imposa au monde antique (52). La mort est pour l'homme la nécessité la plus inexorable et la plus amère. *Fatum* désigne souvent le terme inéluctable de l'existence, et cette fin, que les devins pouvaient prédire, mais non retarder, devait, selon la loi de notre espèce, atteindre l'âme comme le corps : une « seconde mort » achevait l'œuvre de la première, qui livrait le cadavre à la corruption (53) ; le principe de vie qui avait cessé d'animer l'organisme ne lui survivait que peu de temps pour être ensuite anéanti à son tour. Mais les puissances célestes, échappant à l'empire du Destin, qui ne s'exerce que sur notre monde sublunaire, ont aussi le pouvoir d'y soustraire leurs fidèles. Par la vertu des rites, les âmes pieuses sont « exemptées du sort de la mort (54) ». Quittant cette terre qu'opprime la Fatalité, elles s'élèvent, affranchies de leur servitude, au-dessus des sphères étoilées.

Cette foi en une survivance personnelle de l'âme et même du corps répondait à un instinct profond de la nature humaine, celui de la conservation, mais la situation sociale et morale de l'Empire à son déclin lui communiqua une puissance qu'elle ne possédait point auparavant (55). Au IIIe siècle, le malheur des temps cause tant de souffrances ; il y a, durant cette période tourmentée et violente, tant de ruines imméritées, tant de crimes impunis qu'on se réfugie dans l'attente d'une existence meilleure où toutes les iniquités de ce monde seront réparées. Aucun espoir terrestre n'illuminait alors la vie. La tyrannie d'une bureaucratie corrompue étouffait toute velléité de progrès politique.

Les sciences, immobilisées, ne révélaient plus de vérités inconnues. L'art, frappé de stérilité, reproduisait lourdement les créations du passé. Un appauvrissement progressif décourageait tout esprit d'entreprise. L'idée se répandait que l'humanité était atteinte d'une irrémédiable décadence, que la nature s'acheminait vers sa dissolution et que la fin du monde était proche (56). Il faut se rappeler toutes ces causes de découragement et d'abandon pour comprendre l'empire de cette idée, si souvent exprimée, qu'une amère nécessité contraint l'esprit qui anime l'homme à venir s'enfermer dans la matière, et que la mort est un affranchissement qui le délivre de sa prison charnelle. Dans la lourde atmosphère d'une époque d'oppression et d'impuissance, les âmes accablées aspiraient avec une ardeur indicible à s'échapper vers les espaces radieux du ciel.

Ainsi, pour nous résumer, les religions orientales, qui agissaient à la fois sur les sens, sur la raison et sur la conscience, prenaient l'homme tout entier. Elles offraient, semblait-il, en comparaison de celles du passé, plus de beauté dans leurs rites, plus de vérité dans leurs doctrines, un bien supérieur dans leur morale. Le cérémonial imposant de leurs fêtes, leurs offices tour à tour pompeux et sensuels, lugubres ou triomphants, séduisaient surtout la foule des simples et des humbles ; la révélation progressive d'une antique sagesse, héritée du vieil et lointain Orient, retenait les esprits cultivés. Les émotions que provoquaient ces religions, les consolations qu'elles offraient attiraient principalement les femmes : les clergés d'Isis et de Cybèle trouvèrent en elles leurs adeptes les plus ferventes et les plus généreuses, leurs propagandistes les plus passionnées (57), tandis que Mithra groupait exclusivement autour de lui les hommes, auxquels il imposait une rude discipline morale. Toutes les âmes, enfin, étaient conquises par les promesses d'une purification spirituelle et les perspectives infinies d'une béatitude éternelle.

Le culte des dieux de Rome était un devoir civique, celui des dieux

étrangers est l'expression d'une foi personnelle. Ceux-ci sont l'objet non pas d'une adoration traditionnelle et, en quelque sorte, administrative de la part de citoyens, mais des pensées, des sentiments, des aspirations intimes des individus. L'ancienne dévotion municipale était liée à une foule d'intérêts terrestres, qui lui servaient de soutien, comme elle leur prêtait son appui. Elle était une des formes de l'esprit de famille et du patriotisme, et elle assurait la prospérité des communautés humaines. Les mystères orientaux, qui tendent la volonté vers un but idéal et exaltent l'esprit intérieur, sont plus insoucieux de l'utilité sociale ; mais ils savent provoquer cet ébranlement de l'être moral qui fait jaillir des profondeurs de l'inconscient des émotions plus fortes que tout raisonnement. Ils donnent, par une illumination soudaine, l'intuition d'une vie spirituelle dont l'intensité fait paraître fades et méprisables tous les bonheurs matériels. C'est cet appel vibrant à une existence surnaturelle, en ce monde et dans l'autre, qui rendit irrésistible la propagande de leurs prêtres. La même ardeur d'enthousiasme assurait concurremment, parmi les philosophes, la domination incontestée du néoplatonisme. L'antiquité périssait, une ère nouvelle était née.

III

L'ASIE MINEURE

Le premier culte oriental que les Romains adoptèrent fut celui de la grande déesse de Phrygie, adorée à Pessinonte et sur l'Ida, et qui prit en Occident le nom de *Magna Mater deum Idea*. On peut étudier son histoire en Italie durant six siècles et suivre les transformations qui, de croyances naturalistes très primitives, firent peu à peu des mystères spiritualisés, qu'on tenta d'opposer au christianisme. Nous essayerons d'esquisser ici les phases successives de cette lente métamorphose.

On peut dire — c'est là une exception unique — que la première cause de la grandeur de ce culte dans le monde latin fut une circonstance fortuite. En l'an 205 av. J.-C., alors qu'Hannibal, vaincu mais toujours menaçant, se maintenait encore dans les montagnes du Bruttium, des pluies répétées de pierres effrayèrent le peuple romain. Les livres sibyllins, que, selon l'usage, on consulta officiellement sur ce prodige, promirent que l'ennemi serait chassé de l'Italie si la Grande Mère de l'Ida était amenée à Rome (1). Les Sibylles, prophétesses de malheurs que seules elles savaient détourner, étaient venues elles-mêmes d'Asie Mineure en Italie, et c'était une dévotion de leur première patrie que leur poème sacré recommandait dans ces conjonctures critiques. Déjà, d'ailleurs, la politique romaine s'immisçait dans les affaires d'Asie, et l'on put trouver expédient de s'assurer la protection de la grande divinité de ce pays. Grâce à l'amitié du roi Attale, l'aérolithe noir, qui passait pour être le siège de la déesse phrygienne, fut remis aux ambassadeurs du

Sénat. Reçu à Ostie, conformément à l'ordre de l'oracle, par le meilleur citoyen de l'État — cet honneur échut à Scipion Nasica — il fut transporté par les matrones les plus respectables au milieu des acclamations de la foule et de la fumée de l'encens jusqu'au Palatin, où il fut solennellement installé dans le sanctuaire de la Victoire (nones d'avril 204). Cette entrée triomphale s'auréola plus tard de légendes merveilleuses (fig. 2), et les poètes se plurent à narrer les miracles édifiants qui avaient marqué la navigation de Cybèle (2). La même année, Scipion portait la guerre en Afrique, et Hannibal, forcé de l'y rejoindre, était vaincu à Zama. La prédiction de la Sibylle s'était réalisée : Rome était délivrée de la longue terreur punique. La divinité étrangère reçut des hommages proportionnés au service qu'elle avait rendu : on lui éleva un temple au sommet du Palatin (3), et des fêtes, accompagnées de jeux scéniques, les *ludi Megalenses*, commémorèrent chaque année la date de la dédicace du sanctuaire et celle de l'arrivée de la Grande Mère de l'Ida (4-10 avril). Les familles aristocratiques, qui vantaient leur origine troyenne, formèrent des associations placées sous le patronage de la protectrice de leur mère patrie (4).

Fig. 2. — MIRACLE DE CLAUDIA QUINTA.

Le vaisseau qui transportait à Rome la déesse s'étant enlisé dans le Tibre, la vestale le remit à flot et le hâla à l'aide de sa ceinture. — Musée du Capitole. Helbig, *Führer*[3], n° 798 ; Stuart Jones, *Catal.*, I, p. 59, n° 12, pl. 91.

Qu'était-ce que ce culte asiatique qu'une circonstance extraordi-

naire venait ainsi de transporter brusquement au cœur de Rome? Il avait déjà passé par un long développement, et des croyances d'origines diverses s'y étaient combinées. On y trouve d'abord des usages primitifs de la religion d'Anatolie, qui se sont perpétués en partie jusqu'à nos jours à travers le christianisme et l'islamisme. Comme les paysans Kizil-Bashs actuels, les anciennes populations de la péninsule se réunissaient, pour célébrer leurs fêtes, sur le sommet de montagnes où croissaient des pins, que la cognée ne pouvait toucher (5) : Cybèle siégeait, disait-on, sur les hautes cimes de l'Ida et du Bérécynthe, et le pin immarcescible resta toujours consacré à Attis, comme l'amandier prolifique et précoce. Ces campagnards révéraient, en même temps que les arbres, des pierres, rochers abrupts ou bétyles tombés du ciel (6), tel celui qui fut apporté de Pessinonte à Pergame et à Rome. Ils accordaient aussi leurs hommages à certains animaux, surtout au plus puissant d'entre eux, au lion, qui, peut-être, avait été autrefois le *totem* de tribus sauvages (7) : le lion resta, dans le mythe et dans l'art, la monture ou l'attelage de la Grande Mère. Leur conception de la divinité était imprécise et impersonnelle : une déesse de la Terre, appelée Mâ ou Cybèle, était vénérée comme la mère féconde de toutes choses, la « maîtresse des fauves » qui peuplent la forêt (8) ; à côté d'elle, un dieu, Attis ou Papas, était regardé comme son époux (9) ; mais, dans ce couple divin, la première place appartenait à la femme, souvenir d'une période où régnait le matriarcat (10).

Lorsque, à une date très reculée, les Phrygiens, venus de Thrace, s'introduisirent comme un coin au milieu des vieilles populations anatoliques, ils adoptèrent les vagues déités du pays, en les identifiant avec les leurs suivant le procédé habituel du paganisme. Attis fut ainsi assimilé au Dionysos-Sabazios des conquérants, ou du moins il lui emprunta certains traits de son caractère. Ce Dionysos thrace était un dieu de la végétation dont Paul Foucart a dépeint admirablement la nature sauvage (11). « De tout temps, les hauts sommets boisés, les épaisses forêts

de chênes et de pins, les antres tapissés de lierres sont restés son domaine préféré. Les mortels, soucieux de connaître la puissante divinité qui règne dans ces solitudes, n'avaient d'autre moyen que d'observer ce qui se passait dans son royaume, et de la deviner par les phénomènes où elle manifestait sa puissance. A voir les ruisseaux se précipiter en cascades écumeuses et bruyantes, à entendre le mugissement des taureaux qui paissent sur les hauts plateaux et les bruits étranges de la forêt battue par le vent, les Thraces s'imaginèrent reconnaître la voix et les appels du maître de cet empire ; ils se figurèrent un dieu qui se plaisait, lui aussi, aux bonds désordonnés et aux courses folles à travers la montagne boisée. La religion s'inspira de cette conception : le plus sûr moyen pour les mortels de gagner les bonnes grâces de la divinité, c'est de l'imiter et, dans la mesure du possible, de conformer leur vie à la sienne. Aussi, les Thraces s'efforcèrent-ils d'atteindre ce délire divin qui transportait leur Dionysos, et ils crurent y parvenir en suivant leur maître, invisible et présent, dans ses courses sur la montagne. »

Ces croyances, ces rites, à peine modifiés, se retrouvent dans le culte phrygien, avec cette différence qu'au lieu de vivre « dans un isolement farouche », le dieu de la végétation, Attis, est uni à la déesse de la Terre. Quand la tempête sifflait dans les forêts du Bérécynthe ou de l'Ida, c'était Cybèle qui, traînée par des lions rugissants, parcourait le pays en se lamentant sur la mort de son amant. Le cortège de ses fidèles se précipitait à sa suite à travers les halliers, en poussant de longs cris qu'accompagnaient le bruit strident des flûtes, les coups sourds du tambourin, le cliquetis des castagnettes et le tintamarre des cymbales de cuivre. Enivrés par les clameurs et par le vacarme des instruments, exaltés par leurs élans impétueux, ils cédaient, haletants, éperdus, aux transports de l'enthousiasme sacré. Catulle nous a laissé de cette possession divine une description dramatique (12).

Le culte de Phrygie, comme la nature de cette région, était peut-être plus violent encore que celui de la Thrace. Le climat du plateau

d'Anatolie est extrême : l'hiver y est rude, long, glacé ; les pluies du printemps développent soudain une floraison vigoureuse, que grillent les ardeurs de l'été. Les brusques contrastes de cette nature, tour à tour généreuse et stérile, éclatante et morose, y provoquaient des excès de tristesse et de joie inconnus dans ces régions tempérées et souriantes où jamais la terre n'est ensevelie sous la neige, ni brûlée par le soleil. Les Phrygiens pleuraient désespérément la longue agonie et la mort de la végétation, puis, lorsqu'en mars la verdure reparaissait, ils s'abandonnaient à toute l'exaltation d'une joie tumultueuse. Des rites sauvages, inconnus ou atténués en Thrace, exprimaient en Asie la véhémence de ces sentiments opposés. Au milieu de leurs orgies, après des danses échevelées, les fidèles se blessaient volontairement, se grisaient à la vue du sang répandu, et, en arrosant les autels, croyaient s'unir à leur divinité ; ou bien, arrivés au paroxysme de la frénésie, ils sacrifiaient aux dieux leur virilité (13), comme le font aujourd'hui encore certains dissidents russes (14). Après l'ablation et l'oblation des organes virils, expiation sanglante qui consacrait l'ordinand au dieu émasculé, le galle, vêtu d'une longue robe de femme, ne vivait plus que par le culte et pour le culte. L'extatisme violent fut toujours une maladie endémique en Phrygie : encore sous les Antonins, les prophètes montanistes qui parurent dans ce pays prétendirent l'introduire dans la pratique de l'Église (15) et les derviches en perpétuèrent la tradition à l'époque musulmane.

Toutes ces démonstrations excessives ou dégradantes d'un culte outrancier ne doivent pas nous faire méconnaître la hauteur du sentiment qui l'inspirait. Dans cette possession sacrée, dans ces mutilations volontaires, dans ces souffrances recherchées avec emportement, se manifeste une aspiration ardente à s'affranchir de la sujétion des instincts charnels, à délivrer les âmes des liens de la matière. Ces tendances ascétiques allèrent jusqu'à la constitution d'une sorte de monachisme mendiant — celui des *métragyrtes*. Elles étaient d'accord avec certaines

idées de renoncement prêchées par la morale philosophique des Grecs, et l'on vit de bonne heure les théologiens helléniques s'occuper d'une dévotion qui les attirait et les repoussait à la fois. L'Eumolpide Timothée, qui fut, nous le verrons, l'un des fondateurs du culte alexandrin de Sérapis (p. 71), s'instruisit aussi des antiques mythes phrygiens pour ses essais de réforme religieuse (16). Ces penseurs réussirent sans doute à faire admettre par les prêtres même de Pessinonte beaucoup de spéculations fort étrangères au vieux naturalisme anatolique. Les sectateurs de Cybèle pratiquaient très anciennement des « mystères (17) », où l'on révélait par degrés aux initiés une sagesse considérée toujours comme divine, mais qui varia singulièrement dans le cours du temps.

* * *

Voilà donc quelle était la religion que les rudes Romains des guerres puniques venaient d'accueillir et d'adopter ; il s'y trouvait, caché sous des doctrines théologiques et cosmologiques, un fonds ancien d'idées religieuses très primitives et très grossières : culte des arbres, des pierres, des animaux, puis, à côté de ce fétichisme superstitieux, des cérémonies à la fois sensuelles et orgiaques, tous les rites furibonds et mystiques de ces Bacchanales que les pouvoirs publics devaient interdire peu d'années plus tard (18).

Quand le Sénat apprit à mieux connaître la divinité que la Sibylle venait de lui imposer, il dut être fort embarrassé du cadeau qu'Attale lui avait fait. L'exaltation enthousiaste, le sombre fanatisme de la dévotion phrygienne contrastaient violemment avec la dignité calme, la réserve honnête de la religion officielle, et ils excitaient dangereusement les esprits. Les galles émasculés étaient un objet de mépris et de dégoût, et ce qui, chez eux, passait pour un acte méritoire était, au moins sous l'Empire, un crime puni par le droit pénal (19). Les autorités furent balancées entre le respect dû à la puissante déesse, qui avait délivré Rome des Carthaginois, et celui qu'elles éprouvaient pour le

mos maiorum. Elles se tirèrent d'affaire en isolant complètement le nouveau culte, de façon à se prémunir contre la contagion. Défense fut faite à tout citoyen d'entrer dans le clergé de la déesse exotique ou de prendre part à ses orgies sacrées ; les rites barbares, selon lesquels la Grande Mère voulait être adorée, furent accomplis par des prêtres phrygiens et des prêtresses phrygiennes. Quant aux fêtes célébrées en son honneur par le peuple tout entier, les *Megalensia*, elles n'avaient rien d'oriental mais furent organisées conformément aux traditions romaines.

Une anecdote caractéristique, rapportée par Diodore (20), permet d'apprécier quels étaient, à la fin de la République, les sentiments populaires à l'égard de ce culte asiatique. Du temps de Pompée, un grand prêtre de Pessinonte, étant venu à Rome, se présenta au forum en habit sacerdotal, couronné d'un diadème d'or et vêtu d'une longue robe brodée, et, sous prétexte que la statue de sa déesse avait été profanée, il voulut prescrire des expiations publiques. Mais un tribun lui défendit de porter la couronne royale, et la plèbe, en l'écoutant, s'ameuta contre lui et l'obligea à se réfugier précipitamment dans sa demeure. Plus tard on lui fit, il est vrai, amende honorable, mais cette histoire montre combien la foule était encore éloignée alors de la vénération dont furent entourés un siècle plus tard Cybèle et son clergé.

Le culte phrygien, étroitement contrôlé, mena ainsi une existence obscure jusqu'à l'Empire : c'est la première période de son histoire à Rome. Il n'attirait l'attention qu'à certaines fêtes où ses prêtres, revêtus de costumes bigarrés et chargés de lourds bijoux (pl. II, 1), traversaient processionnellement les rues aux sons des tambourins. Ces jours-là, ils avaient le droit, concédé par le Sénat, de faire, de maison en maison, une collecte pour les besoins de leur temple (21). Ils passaient le reste de l'année confinés dans leur enclos sacré du Palatin, célébrant, dans une langue inintelligible, des cérémonies étrangères. Ils font si peu parler d'eux à cette époque qu'on ignore à peu près tout de leurs pratiques comme de leur foi. On a même pu soutenir qu'Attis n'était pas sous la

République adoré avec sa compagne la Grande Mère — à tort sans doute, car les deux personnages de ce couple divin durent être inséparables dans le rite comme dans le mythe (22).

Mais, malgré la surveillance policière qui l'entourait, malgré les précautions et les préjugés qui l'isolaient, la religion phrygienne vivait. Les esclaves, les affranchis, les marchands asiatiques allaient se multipliant dans la plèbe, et ces Levantins avaient, pour la grande divinité de leur pays, une dévotion superstitieuse qui s'accordait mal avec les restrictions imposées par l'autorité. Une brèche avait été pratiquée dans la forteresse lézardée des vieux principes romains, et tout l'Orient finit par y passer.

Dès la fin de la République, une seconde divinité d'Asie Mineure, apparentée de près à la Grande Mère, s'était établie dans la capitale. Durant les guerres contre Mithridate, les soldats romains apprirent à révérer la grande déesse des deux Comane, Mâ, adorée dans les gorges du Taurus et sur les bords de l'Iris par tout un peuple d'hiérodules. Elle était, comme Cybèle, une vieille divinité anatolique, personnification de la nature féconde. Seulement, son culte n'avait pas subi l'influence de la Thrace, mais, comme toute la religion de la Cappadoce, celle des Sémites et des Perses (23). Il est certain qu'elle se confondit avec l'Anâhita des mazdéens, dont la nature se rapprochait de la sienne. Ses rites étaient plus sanguinaires encore et plus farouches que ceux de Pessinonte, et elle avait pris ou conservé un caractère guerrier qui la fit assimiler à la Bellone italique. La superstition du dictateur Sylla, à qui cette protectrice invincible des combats était apparue en songe, l'engagea à introduire son culte à Rome. Les cérémonies effrayantes de celui-ci firent grande impression. Ses « fanatiques » (24) — c'est le nom qu'on donnait à ses serviteurs — vêtus de robes noires, tournoyaient au son du tambour et des trompettes, secouant au vent leur longue chevelure dénouée, puis quand le vertige les saisissait, que l'anesthésie était obtenue, ils se tailladaient les bras et le corps à grands coups de glaive et de

PLANCHE II

1. PORTRAIT D'UN GALLE

Le visage glabre de cet eunuque a, avec celui d'une femme, une ressemblance qu'accentuent ses pendants d'oreilles et sa chevelure. Celle-ci devait être prise par derrière dans une résille (*Anth. Pal.*, VII, 219, 4), d'où pendent deux bandelettes grenues de laine. Le vêtement se compose d'une tunique à longues manches et d'un manteau enroulé autour de la taille et qui passe sur la tête. Celle-ci porte, par-dessus, une couronne de laurier avec trois médaillons ornés de bustes de divinités ; au milieu, le Zeus de l'Ida ; à droite et à gauche, Attis. Le même Attis se retrouve sur un pectoral en forme d'édicule. Le cou est entouré d'un torque. La main droite tient une grenade et trois rameaux ; la gauche, un plat rempli de fruits. Contre l'épaule gauche, un fouet dont les trois lanières sont garnies d'osselets. Dans le champ, sont suspendus deux cymbales, un tambourin, deux flûtes, l'une droite, l'autre courbe, une ciste. — Trouvé à Civita Lavinia (Lavinium). Au Palais des Conservateurs, puis au Musée du Capitole. — Helbig, *Führer*[3], 937 ; cf. Carcopino, *Mél. École de Rome*, XL, 1923, p. 237.

2. CISTOPHORE DE MA-BELLONE

Large tunique, manteau agrafé sur l'épaule droite ; aux pieds, brodequins à revers. Le visage, d'un type barbare, porte une barbe courte, la tête une longue chevelure, sur laquelle est posée une couronne de laurier (en or?), ornée de trois médaillons avec des bustes de divinités (cf. *supra*, nº 1). Des bandelettes de laine pendent de chaque côté. Le cou est entouré d'un torque. La main gauche tient deux doubles haches, servant aux exercices rituels, et la droite une branche de laurier, en guise de goupillon. A terre, la ciste sacrée qui devait être portée sur une civière. — Marbre funéraire trouvé sur le Monte Mario, à Rome. Musée du Capitole. — Mᵉ Arthur Strong, *Papers of the British School at Rome*, IX, 1920, p. 205 ss., et pl. XIII (que l'auteur a bien voulu nous autoriser à reproduire). L'inscription : *C. I. L.*, VI, 2233 = Dessau, 4182.

EX DONO DVCI

1.

I·I·ARTIO·ANTHO·CISTOPHO
RO·AEDIS·BELLONAEPVLVINENSIS
FECIT·QVINTIVS·RVFINVS·FRATRI·ET
DOMINO·SVOPIENTISSIMO·CVI·ET
MONVMENTVM·FECIT·INTERIVS·AG
RO·APOLLINIS·ARGENTEPQVINTIVS
RVFINVS

2.

EX DONO DVCI

1.

I·LARTIO·ANTHO·CISTOPHO
RO·AEDIS·BELLONAEPVLVINENSIS
FECIT·QVINTIVS·RVFINVS·FRATRI·ET
DOMINO·SVOPIENTISSIMO·CVI·ET
MONVMENTVM·FECIT·INTERIVS·AG
ROAPOLLINIS·ARGENTEI·QVINTIVS
RVFINVS

2.

hache, s'exaltaient en voyant couler le sang, aspergeaient de ce sang la statue de la déesse et ses fidèles, et même le buvaient longuement (25) ; enfin, saisis d'un délire prophétique, ils prédisaient l'avenir aux assistants. Les esclaves cappadociens avaient déjà introduit ces rites en Apulie, et l'un d'eux, dans un transport sacré, y prophétisa à Sylla son triomphe sur Marius (26).

Ce culte féroce excita d'abord la curiosité ; mais il ne jouit jamais d'une grande considération. Il semble que la Bellone anatolique soit entrée dans le cortège des divinités subordonnées à la *Magna Mater* et soit devenue, comme le disent les textes, sa suivante (*pedisequa*) (27). Dans les processions solennelles, son image, entourée d'une escorte de porte-lance (*hastiferi*), accompagnée de cistophores (pl. II, 2), était une de celles qui composaient la suite de Cybèle (28). Néanmoins, la vogue passagère dont jouit, vers le début de notre ère, cette Mâ exotique montre l'influence grandissante de l'Orient, et particulièrement celle des religions d'Asie Mineure.

Au commencement de l'Empire, la défiance craintive qu'on avait témoignée jusque-là au culte de Cybèle et d'Attis fit place à une faveur déclarée. Les restrictions qui lui avaient été imposées furent abolies : les *archigalles*, qui présidaient au culte dans chaque cité, furent choisis désormais parmi les citoyens romains (29), et les fêtes des dieux phrygiens furent célébrées à Rome solennellement et officiellement avec plus de pompe qu'elles n'en avaient eu à Pessinonte.

L'auteur de ce changement fut, suivant Jean Lydus (30), l'empereur Claude : on a douté du renseignement fourni par ce compilateur infime, et l'on a prétendu retarder la date de cette transformation au moins jusqu'à l'époque des Antonins, mais c'est là une erreur. C'est Claude, malgré son amour de l'archaïsme, qui consentit à cette innovation (31), et nous pouvons, pensons-nous, deviner les motifs de sa décision, dont les fauteurs furent sans doute les affranchis asiatiques, devenus si influents à la cour et si nombreux à la ville.

Sous son prédécesseur Caligula, le culte d'Isis fut autorisé par les pouvoirs publics après une longue résistance (p. 78). Ses fêtes émouvantes, ses processions imposantes lui assuraient un succès considérable. La concurrence dut être désastreuse pour les prêtres de la *Magna Mater*, relégués dans leur temple du Palatin, et le successeur de Caligula ne put faire moins que d'accorder à la déesse phrygienne, depuis si longtemps établie dans la cité, la faveur que venait d'obtenir l'Égyptienne admise tout récemment à Rome. Claude empêchait ainsi une prépondérance trop marquée de cette seconde étrangère en Italie et offrait un dérivatif au courant de la superstition populaire. Isis devait être fort suspecte à un prince épris des vieilles institutions nationales (32).

L'empereur Claude, donc, introduisit un cycle nouveau de fêtes qui se célébraient du 15 au 27 mars, au moment où commence le printemps et où renaît la végétation, que personnifie Attis. Nous connaissons passablement les divers actes de ce grand drame mystique. Le 15, un cortège de *cannophores* ou porte-roseau y préludait (33) : ils commémoraient, pense-t-on, la découverte par Cybèle d'Attis, qui, selon la légende, avait été exposé enfant sur les bords du Sangarius, le grand fleuve de Phrygie. Puis l'archigalle sacrifiait un taureau de six ans pour assurer la fertilité des champs, cérémonie qui fait supposer aux origines une vieille fête agraire (34). Après sept jours de continence et d'abstinence (35), à l'équinoxe, commençait la véritable action : un pin était abattu et transporté dans le temple du Palatin par une confrérie qui devait à cette fonction son nom de *dendrophores* (porte-arbres) (36). Ce pin, enveloppé, comme un cadavre, de bandelettes de laine et enguirlandé de violettes (37), figurait Attis mort : celui-ci n'était primitivement que l'esprit des plantes, et un très ancien rite des campagnards phrygiens se perpétuait, à côté du palais des Césars, dans les honneurs rendus à cet « arbre de mars » (38). Le lendemain était un jour de tristesse, où les fidèles jeûnaient et se lamentaient auprès du corps du dieu.

Fig. 3. — AUTEL DU CULTE PHRYGIEN.

Face antérieure : Au milieu, Cybèle, tenant de la main droite une grenade et une branche de grenadier (?) ; de la gauche, un plat à côtes rempli de fruits ; à un doigt est passée l'anse d'une aiguière ; de chaque côté un « Attis funéraire » ou un galle. — *Côté droit :* Pin auquel sont suspendus un tambourin décoré d'une couronne de laurier, deux flûtes et des cymbales. — *Côté gauche :* Quatre galles portent sur leurs épaules un brancard sur lequel est placé le trône de Cybèle ; sur le trône, posée sur un coussin, la ciste mystique ; des deux côtés, sur des socles, statuettes d'Attis (?). — Collection privée anglaise. — Tillyard, *Journal of Roman studies*, VII, 1913, p. 284 ss. Comparer le cortège de San Lorenzo, Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 321.

Le 24 porte dans les calendriers le nom significatif de *Sanguis*. On y a reconnu la célébration des funérailles d'Attis, dont on apaisait les mânes par des libations de sang, comme on l'aurait fait pour un simple mortel. Les galles, mêlant leurs ululations suraiguës au son aigre des flûtes, se flagellaient, s'entaillaient les chairs, et les néophytes, arrivés au comble de la frénésie, accomplissaient, insensibles à la douleur, à l'aide d'une pierre tranchante, le sacrifice suprême de leur virilité (39). Suivait, après un jeûne plus strict, une veillée mystérieuse (*Pannychis*), où recommençaient les plaintes funèbres sur le dieu défunt, jusqu'au moment où le prêtre annonçait sa résurrection attendue (40). On passait alors brusquement des cris de désespoir à une jubilation délirante : c'étaient les « Hilaries » du 25 mars. Avec le renouveau de la nature, Attis s'éveillait de son long sommeil de mort, et, en des réjouissances déréglées, des mascarades pétulantes, des banquets plantureux, on donnait libre cours à la joie provoquée par son retour à la vie. Après vingt-quatre heures d'un repos indispensable (*Requietio*), les fêtes se terminaient, le 27, par une procession triomphale qui déployait son faste à travers les rues et la campagne de Rome (41). Accompagnée du clergé et des galles, des autorités publiques, de gardes armés, de musiciens, d'une foule immense, la statue d'argent de Cybèle, sous une pluie de fleurs, était conduite sur un char d'apparat jusqu'au ruisseau de l'Almo, où, suivant un rite très répandu pour obtenir la pluie (42), elle était baignée et purifiée (*Lavatio*) (43).

Le culte de la Mère des dieux avait pénétré dans les pays helléniques longtemps avant qu'il ne fût accueilli à Rome, mais il y prit une forme particulière et y perdit généralement son caractère barbare. L'esprit grec éprouva une répulsion invincible pour le personnage équivoque d'Attis. La *Magna Mater*, qui se distingue nettement de sa congénère hellénisée, pénétra et s'imposa avec la religion romaine dans toutes les provinces latines : en Espagne, en Bretagne, dans les pays danubiens, en Afrique et surtout en Gaule (44), où Lyon fut le grand foyer

de son rayonnement. Nulle divinité orientale ne fut aussi populaire dans la bourgeoisie des villes et même parmi les cultivateurs des campagnes. A Autun, le char de la déesse, traîné par des bœufs, était encore, au IVe siècle, promené en grande pompe dans les champs et les vignes pour en assurer la fécondité (45). Les *dendrophores*, qui, nous l'avons vu, portaient le pin sacré dans les fêtes du printemps, formaient dans les municipes des associations reconnues par l'État, et qui, en même temps que de leur mission religieuse, étaient chargées du service de nos pompiers. Ces bûcherons ou charpentiers, capables de couper l'arbre divin d'Attis, savaient aussi, en cas de besoin, faire tomber les poutres des maisons incendiées. Dans tout l'Empire, le culte, avec les confréries qui en dépendaient, était placé sous la haute surveillance des quindécemvirs de la capitale, qui conféraient aux prêtres leurs insignes. La hiérarchie sacerdotale et les droits accordés au clergé et aux fidèles durent être exactement réglés par une série de sénatus-consultes. C'est donc comme dieux romains avec les autres dieux romains que ces Phrygiens, qui avaient obtenu la grande naturalisation et étaient entrés dans les cadres officiels, furent adoptés par les populations de l'Occident, et cette propagation se distingue nettement de celle de toutes les autres religions orientales. L'action du gouvernement agit ici concurremment avec les tendances qui attiraient les foules dévotes vers ces divinités asiatiques.

Cet entraînement populaire fut le résultat de causes variées. Les anciens nous ont conservé le souvenir de l'impression que produisaient sur les masses ces brillants cortèges où Cybèle passait sur son char aux sons d'une musique entraînante, conduite par des prêtres parés de costumes éclatants, eux-mêmes surchargés d'amulettes et précédés de la longue théorie des initiés et des membres des confréries, pieds nus, portant leurs insignes. Ce spectacle ne produisait encore qu'une sensation toute fugitive et extérieure, mais, s'il pénétrait dans le temple, le néophyte était saisi d'un trouble plus profond. Combien pathétique était l'histoire de la

déesse cherchant le corps de son amant, fauché à la fleur de l'âge, ainsi que l'herbe des champs ! Combien émouvants ces offices funèbres et sanglants, où l'on pleurait longuement le trépas cruel du jeune homme, puis ces hymnes de triomphe et ces chants d'allégresse, où l'on acclamait son retour à la vie ! Par une gradation de sentiments savamment ménagée, on élevait les assistants jusqu'au ravissement de l'extase. La dévotion féminine surtout trouvait dans ces cérémonies un aliment et une jouissance singulière — car toujours la Grande Mère, déesse féconde et nourricière, fut adorée par les femmes avec prédilection.

De plus, on attachait à la pratique pieuse de cette religion des espoirs infinis. Les Phrygiens, comme les Thraces, crurent de bonne heure à l'immortalité de l'âme. De même qu'Attis mourait et ressuscitait chaque année, de même ses fidèles devaient après leur décès renaître à une vie nouvelle (46). Le philosophe Damascius raconte qu'ayant pratiqué l'incubation à Hiérapolis, il crut en rêve être devenu Attis ; la Grande Mère célébrait pour lui la fête des « Hilaries » : ce songe indiquait qu'il était sauvé de l'enfer (47). Les usages funéraires même attestent la vivacité de cette espérance : on a trouvé dans certaines villes, notamment à Amphipolis de Macédoine, les sépultures garnies de statuettes de terre cuite qui représentent le pâtre Attis (48), et jusqu'en Germanie les pierres tombales sont fréquemment décorées de figures de jeunes gens, en costume oriental, tristement appuyés sur un bâton noueux (*pedum*), où l'on a reconnu le même Attis (49). A la vérité, nous ne savons guère de quelle manière les disciples orientaux des prêtres phrygiens se figuraient la félicité dans l'au-delà. La plus ancienne conception semble avoir été que Cybèle, déesse de la Terre Mère, absorbait les morts dans son sein et les faisait participer à sa divinité (50). Mais la croyance à une ascension de l'âme vers les sphères étoilées se substitua avant l'Empire à celle d'une descente dans les enfers. Peut-être les initiés espéraient-ils, comme les sectateurs de Sabazius, être admis, sous la conduite d'Hermès psychopompe, à

un grand banquet, festin céleste, auquel préparaient les repas sacrés des mystères (51).

* * *

Mais ce qui apporta certainement aussi une force considérable à cette religion importée, c'est, comme nous l'avons dit, qu'elle était officiellement reconnue. Elle eut ainsi entre toutes celles qui vinrent de l'Orient une situation privilégiée, du moins au début de l'Empire. Elle ne jouissait pas seulement d'une tolérance précaire et limitée ; elle n'était pas soumise à l'arbitraire de la police et au droit de coercition des magistrats ; ses confréries n'étaient pas constamment menacées de dissolution et ses prêtres d'expulsion. Elle était publiquement autorisée et dotée, ses fêtes étaient marquées dans le calendrier des Pontifes, ses associations de *dendrophores* étaient, en Italie et en province, des organes de la vie municipale, et elles possédaient la personnalité civile.

Aussi n'est-il pas surprenant que d'autres cultes étrangers, transportés à Rome, aient cherché à se prémunir contre les dangers d'une existence illicite par une alliance avec celui de la Grande Mère. Celle-ci, dans bien des cas, consentit volontiers à des accords et à des compromis, par lesquels, en réalité, elle recevait autant qu'elle donnait. En échange d'avantages matériels, elle acquérait toute l'autorité morale des dieux qui entraient dans sa clientèle. Cybèle et Attis tendirent ainsi à absorber la plupart des divinités d'Asie Mineure qui franchirent la mer Ionienne. Leur clergé chercha certainement à constituer une religion assez large pour que les émigrés des diverses régions de la vaste péninsule, gens de toute classe, esclaves, marchands, soldats, fonctionnaires et érudits, pussent retrouver en elle leurs dévotions nationales et préférées. Et, de fait, aucun autre dieu anatolique ne put guère maintenir son indépendance à côté de ceux de Pessinonte (52).

Nous ne connaissons pas assez exactement le développement interne des mystères phrygiens pour pouvoir noter par le menu l'acces-

sion successive de tous ces apports. Mais on peut du moins fournir la preuve que certains cultes sont venus s'associer à celui qu'on pratiquait depuis la République dans le temple du Palatin.

Attis porte dans certaines dédicaces tardives l'épithète de *menotyrannus*. Sans doute on interprétait alors ce titre comme signifiant « seigneur des mois », Attis étant alors conçu comme le soleil qui, chaque mois, entre dans un nouveau signe du zodiaque (53). Mais ce n'est pas là le sens primitif de l'expression : « Mèn tyrannos » est mentionné avec une tout autre signification dans de nombreuses inscriptions de l'Asie Mineure. Τύραννος, maître, est un mot que les Grecs empruntèrent au lydien, et l'on honorait de ce titre de « tyran » Mèn, vieille divinité barbare qu'adoraient la Phrygie entière et les régions circonvoisines (54). Les tribus anatoliques, depuis la Carie jusqu'au fond des montagnes du Pont, vénéraient sous ce nom un dieu lunaire, qui était conçu comme régnant à la fois sur le ciel et sur le monde souterrain, l'astre des nuits ayant été souvent mis en rapport avec le sombre royaume des morts. On attribuait à son action céleste la croissance des plantes, la prospérité du bétail et de la volaille, et les villageois l'invoquaient comme le protecteur de leurs fermes et de leur canton. Ils plaçaient aussi sous la sauvegarde de ce roi des ombres leurs sépultures rustiques. Nul n'était plus populaire dans les campagnes.

Ce dieu puissant pénétra de bonne heure en Grèce. Dans la population mêlée des ports de la mer Égée, au Pirée, à Rhodes, à Délos, à Thasos, se fondèrent des associations religieuses pour l'adorer. En Attique, où l'on constate sa présence depuis le IVe siècle, ses monuments, par leur nombre et leur variété, se placent à côté de ceux de Cybèle. Au contraire, dans l'Occident latin on ne trouve aucune trace de son culte. Pourquoi? C'est qu'il a été absorbé par celui de la *Magna Mater*. En Asie même, Attis et Mèn avaient été parfois considérés comme identiques, et ce rapprochement ancien permit de confondre à Rome deux personnages en réalité très différents. Une statue de marbre, décou-

verte à Ostie, nous montre Attis portant le croissant lunaire, qui est l'attribut caractéristique de Mèn (pl. IV, 1). Son assimilation au « tyran » des régions inférieures dut amener la transformation du pâtre de l'Ida en maître des enfers, fonction qui se combina aisément avec celle qui lui appartenait déjà, d'auteur de la résurrection.

Un second titre qui lui est donné révèle une autre influence. Une inscription romaine est consacrée à Attis le Très-Haut, Ἄττει ὑψίστῳ (55). Cette épithète est très significative. En Asie Mineure, « Hypsistos » est l'appellation qu'on employait pour désigner le dieu d'Israël (56). Il s'était constitué de nombreux thiases païens qui, sans se soumettre à toutes les pratiques de la synagogue, rendaient cependant un culte exclusif au Très-Haut, Dieu suprême, Dieu éternel, Dieu créateur, auquel tous les mortels devaient leurs hommages. C'est bien ainsi que l'auteur de la dédicace concevait le compagnon de Cybèle, car le vers continue : καὶ συνέχοντι τὸ πᾶν, « à toi qui maintiens toutes choses (57) » Faut-il donc croire que le monothéisme hébraïque aurait eu quelque action sur les mystères de la Grande Mère? La chose n'est nullement improbable. Nous savons que de nombreuses colonies juives furent établies en Phrygie par les Séleucides et que ces Israélites expatriés se prêtèrent à des accommodements pour concilier leur foi héréditaire avec celle des païens au milieu desquels ils vivaient. Il se pourrait que le clergé de Pessinonte eût, de son côté, subi l'ascendant de la théologie biblique. Attis et Cybèle sont devenus sous l'Empire les « dieux tout-puissants » (*omnipotentes*) par excellence, et il est difficile de ne pas voir dans cette conception nouvelle un emprunt aux doctrines sémitiques ou chrétiennes, mais plus probablement sémitiques (58).

C'est une question fort obscure que celle à laquelle nous touchons ici : quelle put être à l'époque alexandrine et au début de l'Empire l'influence du judaïsme sur les mystères? On s'est souvent préoccupé d'établir celle que les croyances païennes avaient exercée sur les Juifs, on a montré comment le monothéisme d'Israël fut hellénisé à Alexan-

drie, comment la propagande juive groupa autour des synagogues des prosélytes qui, sans observer toutes les prescriptions de la loi mosaïque, révéraient cependant le Dieu unique. Mais on n'a guère cherché ou réussi à déterminer jusqu'à quel point le paganisme fut modifié par une infiltration d'idées bibliques. Cette transformation dut nécessairement s'opérer en quelque mesure. Un si grand nombre de colonies juives étaient dispersées dans tout le bassin de la Méditerranée, elles furent longtemps animées d'un si ardent esprit de prosélytisme, qu'elles durent fatalement imposer quelques-unes de leurs conceptions aux idolâtres qui les entouraient. Les textes magiques — qui sont presque les seuls documents littéraires originaux du paganisme que nous possédions — nous révèlent clairement ce mélange de la théologie des Juifs avec celle des autres peuples. Les noms de Iao (Iahwé), de Sabaoth ou ceux des anges s'y rencontrent fréquemment à côté de ceux de divinités égyptiennes ou grecques. Particulièrement en Asie Mineure, où les Israélites formaient un élément considérable et influent de la population, il dut se produire une pénétration réciproque des vieilles traditions indigènes et de la religion des étrangers venus d'au delà du Taurus.

Ce mélange s'opéra certainement dans les mystères très proches de ceux d'Attis, ceux d'un dieu qui fut souvent confondu avec lui, le Jupiter ou Dionysos phrygien, Sabazius (pl. III) (59). Cette vieille divinité des tribus thraco-phrygiennes fut, par une audacieuse étymologie qui remonte à l'époque hellénistique, identifiée avec le « Iahwé Zebaoth », le Dieu des armées, de la Bible (60). Le κύριος Σαβαώθ des Septante fut regardé comme l'équivalent du κύριος Σαβάζιος des barbares. Celui-ci fut adoré comme le Seigneur suprême, tout-puissant et saint. De tout temps, dans ces mystères, les purifications étaient pratiquées, par lesquelles on croyait se laver des souillures héréditaires qui, selon la conception primitive, rendaient impure toute la descendance d'un ancêtre coupable et attiraient sur elle le courroux céleste ; elles purent, par une interprétation nouvelle, être regardées comme effaçant le péché originel, dont la déso-

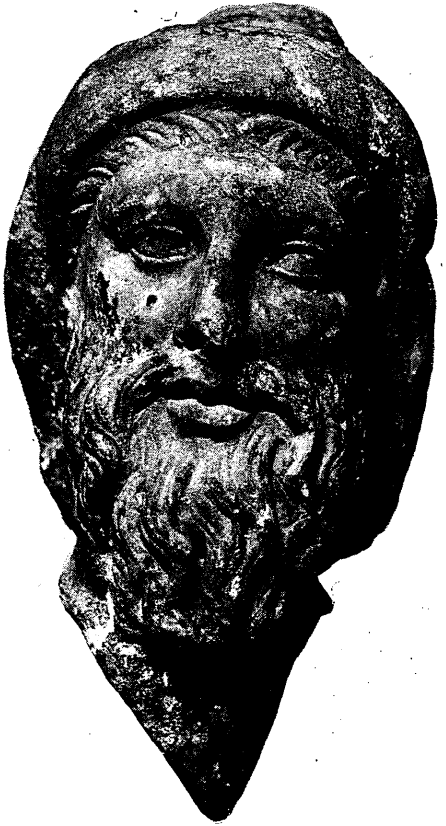
PLANCHE III

1. TÊTE DE SABAZIUS

Le type du visage, d'une douceur un peu efféminée, avec sa fine moustache descendant des deux côtes d'une bouche sinueuse et sa barbe aux longues mèches souples, est celui de Bacchus, le dieu bienveillant qui préside à de joyeux festins. Mais ce Bacchus porte le bonnet phrygien ou, pour mieux dire, thrace, semblable à celui qu'on prête à la déesse Bendis et à Orphée. Cet épais bonnet de laine descend sur la nuque et se prolongeait probablement sur le dos ; des deux côtés des fanons, aujourd'hui brisés, pendaient sur les épaules. Un Bacchus ainsi coiffé ne peut être que Sabazius, le Dionysos thraco-phrygien. Si nous possédons en quantité des petits bronzes figurant ce dieu (Blinkenberg, *Archäol. Studien*, 1904, p. 67 ss ; Eisele, dans Roscher, *Lexik.*, s. v.), nous ne connaissons de lui aucune image de marbre comparable à celle-ci. La date en est certaine : la simplicité du travail où l'artiste ne cherche pas à faire montre de sa virtuosité, l'emploi modéré du trépan, l'habileté du modelé, le dessin des yeux où les pupilles ne sont pas creusées, tout révèle une œuvre du commencement de l'Empire, certainement du Ier siècle. Le tenon d'attache sous le cou montre que cette tête devait être fixée sur le corps d'une statuette placée dans quelque temple ou chapelle de Sabazius. — Sculpture inédite de marbre blanc, trouvée à Rome et appartenant à la Marquise de Maillé, qui a bien voulu m'autoriser à la reproduire.

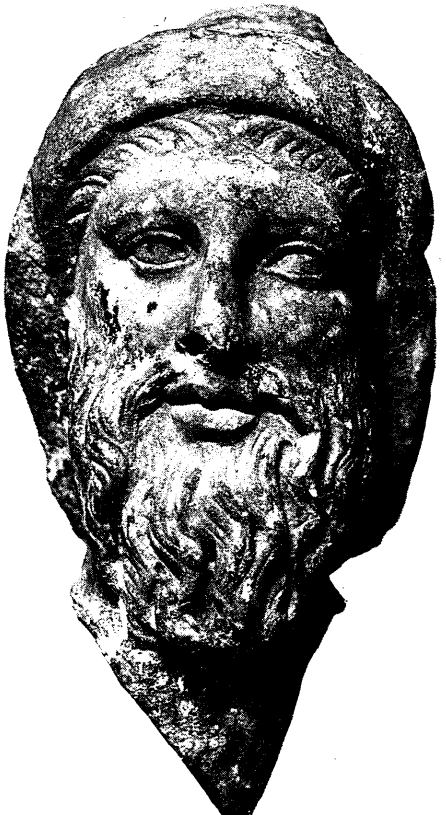
2. BUSTE DE SABAZIUS

Un personnage barbu porte sur sa chevelure bouclée un bonnet phrygien constellé d'étoiles et dont deux languettes pendent sur les épaules. Il est vêtu d'une tunique à manches, boutonnée sur les bras, et d'un manteau agrafé sur l'épaule droite et rejeté sur l'épaule gauche. La base est ornée d'une petite scène de genre, du cycle bachique : dans un bosquet, un Pan aux pieds de bouc trait une chèvre qui se retourne pour le regarder, tandis que plus loin un mouton couché rumine. Le travail, qui paraît dater de l'époque des Antonins, est très soigné. Les étoiles gravées sur le bonnet ont un centre d'argent et des rayons niellés. De même, les yeux et les boutons des manches étaient argentés, tandis que les cheveux et la barbe conservent des traces de dorure. On a interprété ce buste successivement comme un « Commode en Mithra » ou un « Zeus-Oromasdès » ; nous avons cru devoir y reconnaître Sabazius. Tandis que le marbre que nous en rapprochons figure ce dieu comme un Bacchus thrace, il est devenu ici le Jupiter Sabazius, l'Hypsistos, maître des sphères étoilées. — Bronze trouvé dans le Tibre (H. $0^{m}24$). Collection Salting, Victoria and Albert Museum. — Cecil Smith, *Burlington Magazine*, XIII, 1908, p. 252 ss. ; Esdaile, *Journal of Roman studies*, VII, 1917, p. 71 ss ; cf. ma note, *Ibid.*, VIII, 1918, p. 183.



1.

2.



1.

2.

béissance d'Adam avait entaché le genre humain. L'usage suivi par les Sabaziastes de consacrer des mains votives qui, les trois premiers doigts étendus, font le geste liturgique de bénédiction (61) — la *benedictio latina* de l'Église — fut peut-être emprunté, par l'intermédiaire des Juifs, au rituel des temples sémitiques. Les initiés croyaient, toujours comme les

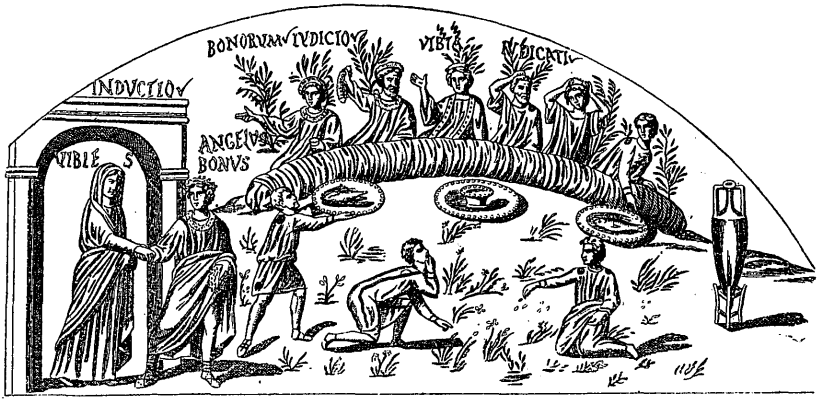


Fig. 3. — Le paradis des mystes de Sabazius.

A gauche, la défunte Vibia est introduite (*Inductio Vibies*) par son « bon ange » (*angelus bonus*) dans les Champs-Élysées. On la voit ensuite qui prend part au banquet des bienheureux, les *bonorum iudicio iudicati*. Devant eux, d'autres élus jouent aux dés ou aux osselets dans un pré fleuri. A droite, une amphore de vin. — Fresque des catacombes de Prétextat. Cf. la Bibliogr., ch. III, note 62.

Juifs, qu'après la mort leur bon ange (*angelus bonus*) les conduirait au banquet des bienheureux, dont les repas liturgiques présageaient sur la terre les joies éternelles. L'on voit ce festin d'outre-tombe représenté sur une fresque décorant une sépulture voisine de celle d'un prêtre de Sabazius (fig. 3). Vincentius, qui fut inhumé dans la catacombe chrétienne de Prétextat, fait étrange dont on n'a fourni aucune explication satisfaisante (62). C'est sans doute qu'il appartenait à une secte judéo-païenne, qui admettait à ses cérémonies mystiques des néophytes de toute race. L'Église ne forma-t-elle pas aussi à l'origine une association secrète, issue, mais

séparée de la Synagogue, et qui réunissait dans une commune adoration les gentils et les enfants d'Israel?

Si donc l'influence du judaïsme sur le culte de Sabazius est certaine, elle s'est vraisemblablement aussi exercée sur celui de Cybèle, bien qu'on ne puisse ici la discerner aussi nettement. Mais ce ne fut pas seulement de Palestine que ce dernier reçut des germes de rénovation ; il fut profondément transformé lorsque vinrent à lui les dieux d'un pays plus lointain, ceux de la Perse. Dans l'ancienne religion des Achéménides, Mithra, le génie de la lumière, formait couple avec Anâhita, la déesse des eaux fertilisantes. En Asie Mineure, celle-ci fut assimilée à la Grande Mère féconde, adorée dans toute la péninsule (63), et quand, à la fin du Ier siècle de notre ère, les mystères mithriaques se répandirent dans les provinces latines, leurs sectateurs construisirent leurs cryptes sacrées à l'ombre des temples de la *Magna Mater*. Les deux religions vécurent en communion intime sur toute l'étendue de l'empire. En se conciliant la bienveillancé des prêtres phrygiens, ceux de Mithra obtinrent, nous avons vu pourquoi, l'appui d'une institution officielle, et participèrent à la protection que lui accordait l'État. De plus, seuls les hommes pouvaient prendre part, du moins en Occident, aux cérémonies secrètes de la liturgie persique ; d'autres mystères, auxquels les femmes étaient admises, devaient donc être adjoints aux premiers pour les compléter. Ceux de Cybèle accueillirent les épouses et les filles des mithriastes. Adoratrices ferventes de la Mère féconde et nourricière, elles subissaient l'attraction de sa liturgie pathétique et entraient dans ses confréries et dans son sacerdoce (64).

Cette alliance eut, pour le vieux culte de Pessinonte, des conséquences plus importantes encore que l'infusion partielle des croyances judaïques. Sa théologie prit une signification plus profonde et une élévation jusqu'alors inconnue quand il eut adopté certaines conceptions du mazdéisme.

C'est à cette transformation que se rattache très probablement

l'introduction du taurobole dans le rituel de la *Magna Mater*, dont il fait partie depuis le milieu du IIe siècle. On sait en quoi consistait ce sacrifice dont Prudence (65), qui en fut certainement le témoin oculaire, nous a laissé une description saisissante. Le myste, couché dans une excavation, recevait le sang d'un taureau égorgé au-dessus de lui sur un plancher à claire-voie. « A travers les mille fentes du bois, dit le poète, la rosée sanglante coule dans la fosse. L'initié présente la tête à toutes les gouttes qui tombent, il y expose ses vêtements et tout son corps, qu'elles souillent. Il se renverse en arrière pour qu'elles arrosent ses joues, ses oreilles, ses lèvres, ses narines ; il inonde ses yeux du liquide, il n'épargne même pas son palais, mais humecte sa langue du sang noir et le boit avidement. » Après s'être soumis à cette aspersion répugnante, le célébrant ou plutôt le patient s'offrait à la vénération de la foule. On le croyait, par ce baptême rouge, purifié de ses fautes et égalé à la divinité.

Bien que l'origine première de ce sacrifice, qu'à Rome on trouve ainsi accompli dans les mystères de Cybèle, soit encore fort obscure, on peut cependant, grâce à des découvertes récentes, retracer à peu près les diverses phases de son développement (66).

Suivant une coutume répandue à l'époque primitive dans tout l'Orient, les seigneurs d'Anatolie se plaisaient très anciennement à poursuivre et à prendre au lasso les buffles sauvages qu'ils sacrifiaient ensuite aux dieux. La bête dont on s'était rendu maître à la chasse était immolée, comme l'était souvent aussi le captif fait à la guerre. Peu à peu la rudesse de ce rite primitif s'atténua, et il se réduisit à n'être plus qu'un simple jeu de cirque. On se contentait à l'époque alexandrine d'organiser dans l'arène une *corrida*, où l'on s'emparait de la victime destinée au sacrifice. C'est là le sens propre des mots taurobole, criobole (ταυροβόλιον, κριοβόλιον), restés longtemps énigmatiques (67) ; ils désignaient l'action d'atteindre un taureau, un bélier, à l'aide d'une arme de jet, probablement la lanière d'un lasso. Cet acte lui-même finit sans

doute, sous l'Empire romain, par se réduire à un simple simulacre, mais on continua toujours à se servir, pour frapper la bête, d'une arme de vénerie, un épieu sacré (68).

Les idées qui inspiraient l'immolation étaient aussi barbares à l'origine que le sacrifice lui-même. C'est une croyance très répandue chez les peuples sauvages qu'en buvant le sang, en se lavant avec le sang, ou en dévorant quelque viscère d'un ennemi tombé dans un combat ou d'un animal tué à la chasse on fait passer en soi les qualités du mort. Le sang surtout a souvent été considéré comme le siège de l'énergie vitale (69). En recevant donc sur sa personne celui du taureau égorgé, l'officiant croyait transfuser dans ses membres la force de la bête redoutable.

Cette conception naïve, purement matérielle, s'épura bientôt. En Phrygie les Thraces, en Cappadoce les mages perses apportèrent et répandirent la croyance à l'immortalité de l'être humain. Sous leur influence, surtout sous celle du mazdéisme, qui fait d'un taureau mythique l'auteur de la création et de la résurrection, la vieille pratique sauvage prit une signification plus spirituelle et plus élevée. On ne pensa plus, en s'y soumettant, acquérir la vigueur d'un buffle ; ce ne fut plus le renouvellement de l'énergie physique que le sang, principe de vie, fut censé communiquer, mais une renaissance soit temporaire, soit même éternelle de l'âme. La descente dans la fosse est conçue comme une inhumation, une mélopée funèbre accompagne l'enterrement du vieil homme qui meurt. Puis lorsque, grâce à l'aspersion sanglante, il est revenu purifié de tous ses crimes à une vie nouvelle, on le regarde comme semblable à un dieu, et la foule l'adore respectueusement de loin (70).

Le succès qu'obtint dans l'empire romain la pratique de cette affusion répugnante ne s'explique que par la puissance extraordinaire qu'on lui attribuait. Celui qui s'y soumet est, comme le disent les inscriptions, *in aeternum renatus* (71).

On pourrait esquisser de même les transformations d'autres cérémonies phrygiennes, dont l'esprit, sinon la lettre, changea peu à peu sous l'action d'idées morales plus avancées. Il en fut ainsi des repas sacrés célébrés par les initiés. Une des rares formules liturgiques que l'antiquité nous a laissées se rapporte à ces agapes phrygiennes. On chantait dans un hymne : « J'ai mangé dans le tambourin, j'ai bu dans la cymbale, je suis devenu myste d'Attis (72). » Le banquet, qu'on retrouve dans plusieurs religions orientales (73), est parfois simplement le signe extérieur que les fidèles d'une même divinité forment une grande famille. Le néophyte, qui est admis à la table sainte, est reçu comme l'hôte de la communauté et devient un frère parmi des frères ; le lien religieux du thiase ou du *sodalicium* se substitue à la parenté naturelle de la famille, de la *gens* ou du clan, comme le culte étranger remplace celui du foyer domestique. Parfois aussi on attend d'autres effets de la nourriture prise en commun : on dévore la chair d'un animal conçu comme divin, et l'on croit ainsi s'identifier avec le dieu lui-même et lui emprunter sa substance et ses qualités (74). C'est probablement la première signification que les prêtres phrygiens attribuaient anciennement à leurs festins liturgiques (75). Mais la seconde prédomine en Occident et l'admission au repas cultuel y est devenue un rite d'initiation. Cette communion barbare assure au myste une immortalité divine (76) et elle lui apporte aussi ici-bas un réconfort religieux. Vers la fin de l'Empire, à l'absorption des liqueurs et des mets consacrés, qu'on prenait dans le tambourin et la cymbale d'Attis, s'attachaient surtout des idées morales. Ils sont un aliment de vie spirituelle et doivent soutenir dans les épreuves de la vie l'initié, qui à cette époque considère les dieux avant tout comme les « gardiens de son âme et de ses pensées (77) ».

Ainsi, toutes les modifications que subissent dans la société impériale les idées sur le monde et sur l'homme ont leur répercussion dans la doctrine des mystères. La conception même qu'on se fait des vieilles déités de Pessinonte s'y transforme incessamment. Lorsque, grâce sur-

tout à l'astrologie et aux cultes sémitiques, un hénothéisme solaire devint la religion dominante à Rome, Attis fut regardé comme le Soleil qui est au ciel le « pasteur des astres étincelants ». On l'identifia avec Adonis, Bacchus, Pan, Osiris, Mithra ; on fit de lui un être « polymorphe » (78) en qui toutes les puissances célestes se manifestaient tour à tour, un « panthée » qui portait à la fois la couronne de rayons et le croissant lunaire, et dont les attributs variés exprimaient les fonctions infiniment multiples (pl. IV, 1).

Lorsque le néoplatonisme triomphera, la fable phrygienne deviendra le moule traditionnel dans lequel des exégètes subtils verseront hardiment leurs spéculations philosophiques sur les forces créatrices et fécondantes, principes de toutes les formes matérielles, et sur la délivrance de l'âme divine plongée dans la corruption de ce monde terrestre. Dans le discours nébuleux de Julien sur la Mère des Dieux, l'outrance de l'allégorie finit par faire perdre à cet esprit enthousiaste toute notion de la réalité, et il perd pied, emporté par un symbolisme extravagant (79).

Une religion aussi accessible que celle-ci aux actions extérieures devait nécessairement subir l'ascendant du christianisme vainqueur. Nous savons par les témoignages explicites d'écrivains ecclésiastiques qu'on voulut opposer les mystères phrygiens à ceux de l'Église. On soutint que la purification sanglante du taurobole était plus efficace que le baptême ; les aliments qu'on mangeait et buvait dans les repas mystiques furent comparés au pain et au vin de la communion ; la Mère des dieux fut élevée au-dessus de la Mère de Dieu, dont le fils était pareillement ressuscité. Un auteur chrétien, qui écrivait à Rome vers l'an 375, nous donne à ce sujet une indication très remarquable. Le 24 mars, *diès sanguinis*, on célébrait, nous l'avons vu, une cérémonie lugubre où les galles faisaient jaillir leur sang et parfois se mutilaient en souvenir de la blessure qui avait causé la mort d'Attis, et l'on attribuait au sang ainsi répandu un pouvoir expiatoire et rédempteur. Les païens soutenaient donc que l'Église avait contrefait leurs rites les plus saints en plaçant

PLANCHE IV

1. ATTIS COUCHÉ

Le dieu, dont les formes délicates sont presque féminines, est étendu, accoudé sur une tête de Jupiter (Zeus de l'Ida?). Il tient, de la main gauche, le pedum et, de la droite, un bouquet d'épis et de fruits. La tête est ceinte d'une couronne de pommes de pin, de grenades et d'autres fruits et coiffée d'un bonnet phrygien, dont le bas est entouré des rayons solaires et dont la pointe porte un croissant, dans lequel sont insérés des épis. Traces de rouge (manteau) et de dorure (cheveux, croissant, épis). — Statue découverte dans le Métrôon d'Ostie. Musée du Latran. — *Monumenti dell Ist.*, IX, 8 *a*, et *Annali*, 1869, p. 224 ss. ; Helbig, *Führer*[3], n° 1236 ; *C. I. L.*, XIV, 38.

STATUETTES D'ATTIS

2. Attis debout contre une colonne, les jambes couvertes d'un pantalon à crevés, le torse vêtu d'une tunique à longues manches, agrafée au-dessous du cou et retenue plus bas par un cordon, de façon à découvrir l'abdomen. Sur la chevelure bouclée est posé un bonnet phrygien. De la main gauche, le dieu tient une syrinx et de la droite, il saisissait le pedum. — Bronze trouvé à Andrinople. Musée du Louvre. — De Ridder, *Bronzes du Louvre*, I, p. 72, n° 493, et pl. XXXVII.
3. Attis vêtu d'un costume analogue, mais le pantalon est sans crevés ; de la main droite, il tient le tambourin, et de la gauche, élevée, le pedum (restauré). Au support sont suspendues des cymbales. — Marbre trouvé à Rome. Musée du Vatican. — Cf. Amelung, *Skulpt. Vatic. Mus.*, I, *Chiaramonti*, n° 647 et pl. 81.
4. Attis vêtu comme le n° 2, sauf que sa blouse est plus largement ouverte. Il devait tenir de la main droite, qui est brisée, un pedum. Au-dessous, tête du Zeus de l'Ida (?), ceinte d'un diadème (cf. n° 1). — Manche de bronze trouvé à Pompéi. Musée de Naples, n° 12592.

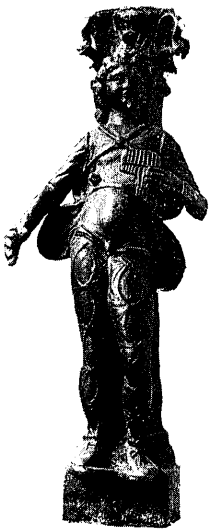
1.

2.

3.

4.

1.



2.

3.

4.

comme eux, mais après eux, vers l'équinoxe du printemps sa semaine sainte, commémoration du sacrifice de la croix, où le sang de l'Agneau divin, disait-elle, avait racheté le genre humain. Saint Augustin, qui s'indigne de ces prétentions blasphématoires, raconte avoir connu un prêtre de Cybèle qui répétait : *Et ipse Pileatus christianus est.* « Le dieu coiffé du bonnet phrygien — c'est-à-dire Attis — est, lui aussi, chrétien (80). »

Mais tous les efforts pour soutenir un culte barbare, frappé d'une déchéance morale, étaient vains. A l'endroit même où, dans le *Phrygianum,* on accomplissait au déclin du IVe siècle les derniers tauroboles s'élève aujourd'hui la basilique du Vatican.

* * *

Il n'est aucune religion orientale dont nous puissions suivre à Rome l'évolution progressive aussi exactement que celle du culte de Cybèle et d'Attis, aucune où apparaisse aussi nettement l'une des causes qui ont amené leur décadence commune et leur disparition. Toutes remontent jusqu'à une époque lointaine de barbarie, et elles ont hérité de ce passé sauvage une foule de mythes dont l'odieux pouvait être dissimulé, mais non supprimé, par un symbolisme philosophique, de pratiques dont toutes les interprétations mystiques déguisaient mal la grossièreté fondamentale, survivance d'un rude naturalisme. Nulle part la discordance entre les tendances moralisantes des théologiens et l'impudicité cruelle de la tradition n'est aussi éclatante. Un dieu dont on prétend faire le maître auguste de l'univers était le héros pitoyable et abject d'une obscène aventure d'amour ; le taurobole, qui cherche à satisfaire les aspirations les plus élevées de l'homme vers la purification spirituelle et l'immortalité, apparaît comme une douche de sang qui fait songer à quelque orgie de cannibales. Les lettrés et les sénateurs qui participaient à ces mystères y voyaient officier des eunuques maquillés, à qui on reprochait des mœurs infâmes et qui se livraient à des danses

étourdissantes rappelant les exercices des derviches tourneurs et des Aïssaouas. On comprend la répulsion qu'inspirèrent ces cérémonies à tous ceux dont le jugement n'était pas oblitéré par une dévotion fanatique. Il n'est aucune superstition de l'idolâtrie dont les polémistes chrétiens parlent avec un mépris plus outrageux, et sans doute avec raison. Mais ils n'étaient pas contraints, eux, de verser leur vin nouveau dans de vieilles outres, et toutes les ignominies qui purent entacher cette antique religion phrygienne ne doivent pas nous rendre injustes envers elle et nous faire méconnaître les longs efforts tentés pour l'épurer peu à peu, pour lui donner une forme qui lui permît de répondre aux exigences nouvelles de la morale, de suivre la marche pénible de la société romaine vers le progrès religieux.

IV

L'ÉGYPTE

Parmi toutes les religions de l'antiquité, aucune ne nous est aussi bien connue que celle des Égyptiens. On peut suivre son développement durant trois ou quatre milliers d'années, lire dans leur forme originale les textes sacrés, récits mythiques, hymnes, rituels, Livre des Morts, distinguer les diverses idées qu'elle se fit sur la nature des puissances supérieures et sur la vie future ; une infinité de monuments nous ont conservé les images des divinités et la représentation de scènes liturgiques, une foule d'inscriptions et de papyrus nous renseignent sur l'organisation sacerdotale des principaux temples. Il semblerait que cette quantité innombrable de documents de tout genre, dont le déchiffrement se poursuit depuis près d'un siècle, dût avoir dissipé toute incertitude sur la foi de l'ancienne Égypte et permis de reconnaître exactement les origines et les caractères primitifs du culte que les Grecs et les Romains empruntèrent aux sujets des Ptolémées.

Et cependant il n'en est pas ainsi. Sans doute, des quatre grandes religions orientales transportées en Occident, c'est celle d'Isis et de Sérapis où l'on peut le mieux établir des rapprochements avec les antiques croyances de leur première patrie, mais nous ne savons encore que très imparfaitement comment elle fut constituée d'abord et ce qu'elle était avant la période impériale, pendant laquelle elle fut appelée à de si hautes destinées.

Un fait, cependant, paraît certain : le culte égyptien qui se répandit

dans le monde gréco-romain sortit du Sérapéum d'Alexandrie, fondé par Ptolémée Soter, à peu près comme le judaïsme du temple de Jérusalem. Mais la première histoire de ce sanctuaire célèbre est entourée d'une végétation si touffue de légendes pieuses que des chercheurs très sagaces s'y sont égarés. Sérapis était-il d'origine indigène ou a-t-il été importé de Sinope, de Séleucie ou même de Babylone? Chacune de ces opinions a trouvé encore tout récemment des défenseurs. L'on a voulu dériver le nom même de « Sarapis » du titre de *Shar-apsî*, « maître de l'Océan », donné très anciennement à Êa en Mésopotamie. Mais les égyptologues semblent avoir victorieusement démontré qu'il faut y reconnaître Osiris-Apis (Usur-apî), la divinité protectrice de la nécropole de Memphis. (1).

Quelque solution qu'on adopte, un point reste acquis : Sérapis et Osiris furent ou identiques dès l'origine, ou identifiés immédiatement. La divinité dont le premier Ptolémée introduisit le culte à Alexandrie est celle qui règne sur les morts et qui leur fait partager son immortalité. C'est un dieu foncièrement égyptien, le plus populaire de tous les dieux de la vallée du Nil. Déjà Hérodote nous dit qu'Isis et Osiris sont honorés par tous les habitants du pays, et leurs fêtes traditionnelles contenaient des cérémonies secrètes dont le conteur grec n'ose révéler la signification sacrée (2).

Aussi les Égyptiens acceptèrent-ils aisément, malgré une sourde résistance du vieux clergé national, le culte nouveau de Sérapis en qui ils reconnaissaient leur Osiris. C'était une tradition indigène qu'une dynastie nouvelle introduisît un dieu nouveau ou donnât une sorte de prééminence à celui du nome dont elle était originaire. La politique avait de tout temps changé le gouvernement du ciel en même temps que celui de la terre. Le Sérapis d'Alexandrie devint naturellement sous les Ptolémées une des principales divinités du pays, de même que, sous les Pharaons de Thèbes, l'Ammon de cette ville avait été le chef de la hiérarchie céleste, ou comme, sous les princes de Saïs, la Néith locale avait

PLANCHE V

1. ISIS ÉGYPTISANTE

La déesse est debout, les deux pieds posés à plat, les deux bras collés au corps, dans une attitude d'une raideur hiératique. Elle est vêtue d'une longue tunique, qui l'enveloppe étroitement jusqu'à la cheville et qui forme sur la poitrine le « nœud isiaque ». Les mains tiennent la croix ansée, signe égyptien de vie. La tête est entourée d'un diadème, auquel était attaché l'*uraeus*, aujourd'hui brisé, et elle est surmontée d'un calathos (?). — Statue de granit noir, provenant d'une collection italienne. Musée de Mariemont, *Catal. coll. R. Warocqué*, nº 130. — On connaît plusieurs statuettes d'un type analogue. Bronze du Louvre : De Ridder, *Catal.*, nº 789 ; statue du Capitole : Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 986, nº 2569. Au Vatican : Haas, *Bildevatlas zur Rel. Gesch.*, Lief. 9, nº 24 ; cf. *infra*, ch. IV, n. 41.

2. ISIS-TYCHÈ

La déesse, vêtue de la tunique formant le « nœud isiaque », les jambes enveloppées dans un manteau qui s'enroule autour des hanches, est debout et tient de la main droite un gouvernail, de la gauche une corne d'abondance appuyée contre l'épaule. Elle a sur la tête un bulbe posé sur deux feuilles de laurier (au lieu de cornes) et accosté de deux hautes plumes. — Statuette de bronze trouvée à Herculanum. Musée de Naples. — Ph. Brogi, 12439. Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 986, nº 2571.

3. INITIÉE D'ISIS

Jeune femme debout, dans une attitude hiératique. Un chiton vert la couvre tout entière du cou jusqu'aux pieds. Le bas du corps est enserré, comme celui d'une momie, dans une gaine d'étoffe, qu'entourent des bandelettes croisées. Sur les épaules, est passé un manteau de pourpre, qui pend des deux côtés. Les mains, enveloppées dans les plis du manteau, selon un rite égyptien, tiennent deux tiges vertes recourbées, dont le bout est brisé. La tête est ceinte d'un diadème rouge, surmonté d'une couronne de laurier et qui soutient par devant, dans un croissant, le disque solaire avec l'*uraeus*, insigne d'Isis. — Cette statuette représente probablement une myste dans le costume où, après l'initiation, on l'avait présentée aux hommages des fidèles : après l'avoir emmaillotée, comme une momie, on l'avait revêtue d'un habit rappelant son identification avec Isis, gage de son salut éternel. — Ghislanzoni, *Ministero delle colonie Notiziario archeologico*, IV, 1927, p. 172 ss., pl. XXVI ; cf. ma note, *Journal des Savants*, 1927, p. 319 ss.

1.

2.

3.

1.

2.

3.

acquis une considération souveraine. Du temps des Antonins, on comptait en Égypte quarante-deux Sérapéums (3).

Mais le but des Ptolémées n'était pas d'ajouter un dieu égyptien de plus à la foule innombrable de ceux qui étaient déjà vénérés par leurs sujets. Ils voulaient que ce dieu réunît dans une commune adoration les deux races qui peuplaient leur royaume et contribuât ainsi à leur fusion. Les Grecs devaient le servir à côté des indigènes. Ce fut une idée politique féconde que celle d'organiser à Alexandrie un culte égyptien hellénisé. Une tradition, rapportée par Plutarque (4), veut qu'un prêtre d'Héliopolis, ouvert aux idées nouvelles, Manéthon, et un Eumolpide d'Éleusis, Timothée, aient délibéré ensemble sur le caractère qu'il convenait d'attribuer au nouveau venu. C'est bien, en effet, une combinaison de la vieille foi des Pharaons avec les mystères de la Grèce qui caractérise la religion composite fondée par les Lagides.

D'abord — et ce fut là un profond changement — la langue liturgique fut non plus l'idiome du pays, mais le grec. Le philosophe Démétrius de Phalère, guéri de la cécité par Sérapis, composa en son honneur des péans qui se chantaient encore des siècles plus tard sous les Césars (5). Les poètes que pensionnaient les Ptolémées rivalisèrent d'empressement, on peut le croire, à célébrer le dieu de leur bienfaiteur, et les vieux rituels, traduits de l'égyptien, s'enrichirent aussi de morceaux édifiants d'une inspiration originale. Certains hymnes gravés sur le marbre et transcrits sur papyrus, où sont loués les mérites, rappelées les inventions, magnifiés les miracles de la déesse, peuvent nous donner quelque idée de ces compositions sacrées. Ou bien les épithètes et les noms multiples qu'elle reçoit dans les nomes de l'Égypte et dans les cités de l'étranger forment dans ces prières une longue litanie, qui doit reproduire des invocations liturgiques (6).

En second lieu, les artistes remplacèrent les vieilles idoles hiératiques par des images plus séduisantes et leur prêtèrent la beauté des Immortels (pl. V, VII, 1). On ignore qui créa le type d'Isis, drapée dans une robe de

lin, vêtue d'un manteau à franges noué sur la poitrine, et dont le visage doux et méditatif, gracieux et maternel, est une combinaison des idéals imaginés pour Héra et pour Aphrodite. Mais nous connaissons l'auteur de la statue de Sérapis, qui, jusqu'à la fin du paganisme, se dressa dans le grand sanctuaire d'Alexandrie. Cette statue, prototype de toutes les répliques qui nous sont parvenues, une œuvre colossale exécutée en matières précieuses, avait pour auteur un célèbre sculpteur athénien, Bryaxis, contemporain de Scopas. Ce fut une des dernières créations divines du génie hellénique. La tête majestueuse, d'une expression à la fois sombre et bienveillante, ombragée par une abondante chevelure et surmontée d'un boisseau, rappelait le double caractère du dieu qui régnait à la fois sur la terre féconde et sur le lugubre royaume des morts (7).

Ainsi, les Ptolémées avaient donné à leur nouvelle religion une forme littéraire et artistique susceptible de séduire les esprits les plus délicats et les plus cultivés. Mais l'adaptation aux façons de sentir et de penser de l'hellénisme ne fut pas purement extérieure. Le dieu dont le culte était ainsi rénové, Osiris, se prêtait mieux que tout autre à couvrir de son autorité la formation d'une foi syncrétique. Depuis bien longtemps — avant même qu'Hérodote n'écrivît — on avait identifié Osiris avec Dionysos et Isis avec Démèter. Dans un mémoire ingénieux, M. Foucart s'est attaché à démontrer que cette assimilation n'était pas arbitraire et qu'Osiris et Isis, ayant passé en Crète et en Attique à l'époque préhistorique, y furent confondus avec Bacchus et Cérès (8). Sans remonter jusqu'à ces âges reculés, nous nous contenterons de constater avec lui que les mystères de Dionysos étaient unis à ceux d'Osiris, non par des ressemblances superficielles et fortuites, mais par des affinités profondes. Des deux côtés, on commémorait l'histoire d'un dieu qui à la fois présidait à la végétation et gouvernait le monde souterrain, d'un dieu mis à mort par un ennemi et déchiré en lambeaux, d'un dieu dont une déesse rassemblait les membres épars pour le ramener

miraculeusement à la vie. Les Grecs devaient donc être disposés à accueillir un culte où ils retrouvaient leurs propres divinités et leurs propres mythes avec quelque chose de plus poignant et de plus magnifique. C'est un fait très remarquable que, parmi la multitude des déités honorées dans les nomes du royaume des Ptolémées, celles de l'entourage, ou, si l'on veut, du cycle d'Osiris, son épouse Isis, leur fils Harpocrate et leur fidèle serviteur Anubis, soient les seules qui aient été vraiment adoptées par les populations helléniques (pl. VI). Tous les autres esprits célestes ou infernaux que vénérait l'Égypte sont restés en Grèce des étrangers (9).

Deux sentiments opposés se manifestent dans la littérature gréco-latine à l'égard de la religion égyptienne. Elle y est regardée à la fois comme la plus élevée et la plus basse qui soit, et il y avait, en effet, un abîme entre les croyances populaires, toujours vivaces, et la foi éclairée des prêtres officiels. D'un côté, les Grecs et les Romains considéraient avec admiration la splendeur des temples et du cérémonial, l'antiquité fabuleuse des traditions sacrées, la science d'un clergé dépositaire d'une sagesse révélée par la divinité, et ils se figuraient, en devenant ses disciples, s'abreuver à la source pure d'où étaient dérivés leurs propres mythes. Ils s'en laissèrent imposer par les prétentions d'un sacerdoce fier d'un passé où il s'immobilisait, et subirent fortement l'attraction d'un pays prestigieux, où tout était plein de mystère, depuis le Nil, qui l'avait créé, jusqu'aux hiéroglyphes gravés sur les parois de ses édifices gigantesques (10).

En même temps, ils sont choqués par la grossièreté de son fétichisme, par l'absurdité de ses superstitions. Ils éprouvent surtout une répulsion invincible pour le culte rendu aux animaux et aux plantes, qui fut à toutes les époques le côté le plus frappant de la religion vulgaire des Égyptiens et qui, depuis la dynastie Saïte, paraît avoir été pratiqué avec une nouvelle ferveur, comme toutes les dévotions archaïques. Les comiques et les satiristes ne tarissent pas en railleries sur les adora-

teurs du chat, du crocodile, du poireau et de l'oignon. « O sainte population, s'écrie ironiquement Juvénal, dont les dieux naissent même dans ses potagers » (11) ! Somme toute, les Occidentaux ont eu pour ce peuple bizarre, que tout séparait du reste de l'univers, à peu près le même genre de considération que les Européens gardèrent longtemps pour les Chinois.

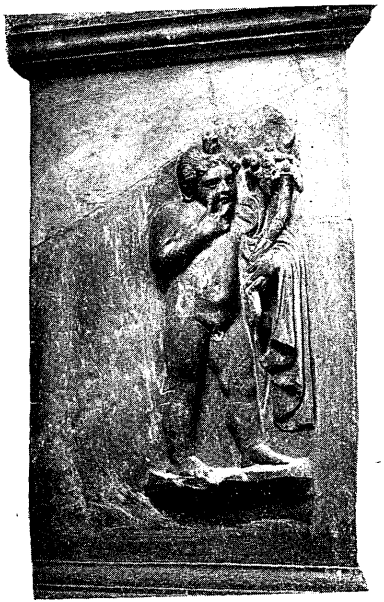
Un culte purement égyptien eût été inacceptable dans le monde gréco-latin. Le mérite de la création mixte, réalisée par le génie politique des Ptolémées, c'est d'avoir rejeté ou atténué ce qui, comme les phallophories d'Abydos, était répugnant ou monstrueux, pour maintenir uniquement ce qui pouvait émouvoir ou attirer. Elle fut la plus civilisée de toutes les religions barbares ; elle conserva assez d'exotisme pour piquer la curiosité des Grecs, pas assez pour blesser leur sens délicat de la mesure, et son succès fut éclatant.

Elle fut adoptée partout où se fit sentir l'autorité ou le prestige des Lagides, partout où s'étendirent les relations de la grande métropole commerciale d'Alexandrie. Les premiers la firent accepter par les princes et par les peuples avec lesquels ils conclurent des alliances (12). Le roi Nicocréon l'introduisit à Chypre après avoir consulté l'oracle du Sérapéum (13), Agathocle en Sicile, lorsqu'il épousa la belle-fille de Ptolémée Ier (14). A Antioche, Séleucus Callinicus fonda un sanctuaire pour y loger une statue d'Isis que Ptolémée Évergète lui avait envoyée de Memphis (15). Ptolémée Soter ou Philadelphe introduisit à Athènes, comme gage de son amitié, Sérapis, qui eut désormais un temple au pied de l'Acropole (16), et Arsinoë, sa mère ou sa femme, en fondait un autre à Halicarnasse dès l'année 307 (17). Ainsi l'action politique de la dynastie égyptienne tendait à faire reconnaître partout des divinités dont la gloire était en quelque sorte liée à celle de leur maison. Nous savons par Apulée que, sous l'Empire, les prêtres d'Isis mentionnaient en premier lieu dans leurs prières le souverain régnant (18) ; ils ne faisaient certainement qu'imiter la dévotion reconnaissante que leurs prédécesseurs avaient vouée aux Ptolémées.

PLANCHE VI

AUTEL DES DIVINITÉS ÉGYPTIENNES

Face principale. Au milieu, sur un rocher, repose la ciste mystique décorée d'un croissant que surmontent deux épis (?). Sur la ciste, est enroulé un gros serpent, qui lève la tête. C'est un symbole d'Isis, comme le montre la dédicace *Isidi sacrum.* — *Face de gauche.* Horus enfant [Harpocrate], la tête surmontée d'une fleur de lotus (restaurée), le corps nu, un manteau rejeté sur l'épaule et sur le bras gauches, qui soutient une corne d'abondance. La main droite fait le geste enfantin de porter les doigts à la bouche, ce qui a fait considérer par les Grecs Harpocrate comme un dieu du silence. — *Face de droite.* Anubis à tête de chacal, assimilé à l'Hermès Psychopompe, dont il chausse les brodequins ailés et élève de la main droite le caducée. Le dieu conducteur des âmes est vêtu de la tunique courte et du manteau des voyageurs. Il tient de la main gauche la situle contenant l'eau lustrale et une palme, emblème de la victoire qu'il assure sur la mort. — Musée du Capitole : Stuart Jones, *Catalogue of the Museo Capit.*, 1912, p. 359, n° 12 et pl. 91.



ISIDI SACR

Sous la protection des escadres égyptiennes (19), les marins et les marchands répandaient en même temps le culte d'Isis, patronne des navigateurs, sur toutes les côtes de Syrie, d'Asie Mineure et de Grèce, dans les îles de l'Archipel et jusque dans l'Hellespont et en Thrace (20). Au IIIe siècle, un prêtre de Memphis l'introduisit à Délos, où les inscriptions recueillies dans trois *Serapieia* nous permettent de l'étudier avec quelque détail (21). Officiellement reconnu au IIe, il est dès lors célébré par des prêtres appartenant à l'aristocratie athénienne, mais déjà les *negotiatores* romains qui trafiquaient dans l'île rivalisaient de dévotion et de générosité avec les Grecs. La popularité des croyances sur la vie future, propagées par ces mystères dans le monde hellénique, est attestée par une quantité de bas-reliefs funéraires où le défunt héroïsé, auquel ses proches viennent offrir des aliments, est coiffé du *calathos* de Sérapis. Il est, en conformité avec la croyance égyptienne, assimilé au dieu des morts (22).

Même quand l'éclat de la cour d'Alexandrie pâlit et s'éclipsa, même quand les guerres contre Mithridate et le développement de la piraterie eurent ruiné le négoce dans la mer Égée, le culte alexandrin put péricliter dans certains ports, comme à Délos, mais il était trop fortement implanté dans le sol de la Grèce pour y périr. De tous les panthéons de l'Orient, seuls Isis et Sérapis restèrent jusqu'à la fin du paganisme placés au nombre des grandes divinités que vénérait le monde hellénique (23).

* * *

C'est cette religion syncrétique, déjà popularisée dans tout le bassin oriental de la Méditerranée, qui arriva aux Romains. La Sicile et le midi de l'Italie étaient des pays plus qu'à demi helléniques, et les Ptolémées y entretenaient des relations diplomatiques, comme les trafiquants d'Alexandrie des relations d'affaires. Aussi le culte isiaque s'y propagea-t-il presque aussi rapidement que sur les côtes d'Ionie ou dans les

Cyclades (24). Syracuse et Catane le reçurent, nous l'avons dit, dès l'époque de Ptolémée Soter et d'Agathocle. Le Sérapéum de Pouzzoles, alors le port le plus actif de la Campanie, est mentionné dans un arrêté municipal de l'an 105 av. J.-C. (25). Vers la même date, un Iséum fut fondé à Pompéi, où les fresques décoratives manifestent aujourd'hui encore à tous les yeux la puissance d'expansion que posséda la culture alexandrine.

Adoptée ainsi dans le sud de la péninsule italique, cette religion ne pouvait tarder à pénétrer dans Rome. Elle dut trouver depuis le IIe siècle avant notre ère des adeptes dans la foule mêlée des esclaves et des affranchis. Le collège des *Pastophores* se souvenait sous les Antonins d'avoir été fondé à l'époque de Sylla (26). Les autorités cherchèrent en vain à arrêter l'invasion des dieux alexandrins. A quatre reprises, en 58, 53, 50 et 48 av. J.-C., le Sénat fit démolir par les magistrats leurs chapelles et abattre leurs statues (27). Mais ces mesures de violence furent impuissantes à arrêter la diffusion des nouvelles croyances. Les mystères égyptiens nous offrent le premier exemple à Rome d'un mouvement religieux essentiellement populaire, triomphant de la résistance des pouvoirs publics et de celle des sacerdoces officiels.

Pourquoi seul de tous les cultes orientaux celui-ci fut-il l'objet de persécutions répétées? Elles eurent un double motif, religieux et politique.

D'abord on reprochait à cette dévotion d'être corruptrice et de pervertir la piété. Sa morale était relâchée et le mystère dont elle s'entourait suscitait les pires soupçons. De plus, elle faisait un appel violent aux émotions et aux sens. Toutes ses pratiques blessaient la décence grave qu'un Romain devait conserver en présence des dieux. Les novateurs eurent pour adversaires tous les défenseurs du *mos maiorum*.

D'autre part, ce culte avait été fondé, soutenu, propagé par les Ptolémées ; il venait d'un pays qui, à la fin de la république, fut presque constamment hostile à l'Italie (28). Il sortait d'Alexandrie, une ville dont

Rome sentait et craignait la supériorité. Ses associations secrètes, qui se recrutaient surtout dans le bas peuple, pouvaient facilement, sous prétexte de religion, devenir des clubs d'agitateurs et des repaires d'espions. Tous ces motifs de suspicion et de haine furent sans doute plus puissants que les mobiles purement théologiques pour susciter la persécution. On voit celle-ci cesser et reprendre suivant les vicissitudes de la politique générale.

En 48, nous le disions, on démolit encore les chapelles consacrées à Isis. Après la mort de César, en 43, les triumvirs, sans doute pour se concilier les masses, décident de lui élever un temple aux frais de l'État, ce qui impliquait une reconnaissance officielle ; mais le projet, ce semble, ne fut pas mis à exécution. Si le vainqueur d'Actium avait été Antoine, Isis et Sérapis eussent fait avec lui une entrée triomphale à Rome, mais ils furent vaincus avec Cléopâtre, et Auguste, devenu le maître de l'Empire, témoigna une aversion profonde aux dieux protecteurs de ses anciens ennemis. Pouvait-il, d'ailleurs, tolérer l'intrusion du clergé égyptien dans le sacerdoce romain, dont il s'était constitué le gardien, le restaurateur et le chef? En 28, défense est faite de dresser des autels aux divinités alexandrines à l'intérieur de l'enceinte sacrée du *pomoerium*, et sept ans plus tard Agrippa étend la prohibition jusque dans un rayon de mille pas autour de la ville. Tibère s'inspirait des mêmes principes, et, en 19 ap. J.-C., une affaire scandaleuse, où furent compromis une matrone et un chevalier avec des prêtres isiaques, déchaîna contre ceux-ci les poursuites les plus sanglantes dont ils aient eu à souffrir (29).

Seulement toutes ces mesures de police étaient singulièrement inefficaces. Le culte égyptien était exclu, en principe sinon en fait, de Rome et de sa banlieue immédiate, mais le reste du monde restait ouvert à sa propagande (30).

Dès le commencement de l'Empire, il envahit peu à peu le centre et le nord de l'Italie et s'étend dans les provinces. Les marchands, les

marins, les esclaves, les artisans, les lettrés égyptiens, même les soldats libérés des trois légions cantonnées dans la vallée du Nil concourent à la diffusion. Il pénètre par Carthage en Afrique (31), par le grand *emporium* d'Aquilée dans les pays danubiens. La nouvelle province de Gaule fut envahie par la vallée du Rhône. Beaucoup d'émigrants orientaux venaient alors chercher fortune dans ce pays encore neuf ; les relations d'Arles avec Alexandrie étaient fréquentes, et nous savons qu'une colonie de Grecs égyptiens, établie à Nîmes par Auguste, y apporta les dieux de sa patrie (32). Avec le début de notre ère commence ce grand mouvement de conversion qui devait bientôt faire adorer Isis et Sérapis depuis la lisière du Sahara jusqu'au vallum de Bretagne et des montagnes des Asturies jusqu'aux bouches du Danube.

La résistance que le pouvoir central opposait encore ne pouvait se prolonger. C'était peine perdue de vouloir endiguer ce fleuve débordé dont les flots pressés venaient de toutes parts battre les murailles branlantes du *pomoerium*. Le prestige d'Alexandrie n'était-il pas invincible? Elle est alors plus belle, plus savante, mieux policée que Rome ; elle offrait le modèle de la capitale accomplie, jusqu'où les Latins cherchaient à se hausser. Ils traduisaient les érudits, imitaient ses littérateurs, appelaient ses artistes, calquaient ses institutions. Comment sa religion ne leur aurait-elle pas fait subir son ascendant? De fait, la ferveur de ses fidèles maintenait en dépit des lois ses sanctuaires jusque sur le Capitole et les femmes cultivées de l'aristocratie ne fixaient plus l'emploi de leurs journées sans consulter les éphémérides de Pétosiris (33). Les astronomes d'Alexandrie avaient réformé sous César le calendrier des pontifes ; ses prêtres y inscrivirent bientôt la date des fêtes isiaques.

Le pas décisif fut fait presque aussitôt après la mort de Tibère. Caligula, sans doute en 38, construisit au Champ de Mars le grand temple d'Isis *Campensis* (34). Pour ménager les susceptibilités sacerdotales, il l'avait fondé en dehors de l'enceinte sacrée de la ville de Servius. Domitien fit plus tard de ce sanctuaire un des monuments les

plus splendides de Rome (35). Depuis lors, Isis et Sérapis jouirent de la faveur de toutes les dynasties impériales, des Flaviens comme des Antonins et des Sévères. Vers l'an 215, Caracalla lui éleva au cœur de la ville sur le Quirinal un temple plus fastueux encore que celui de Domitien, et peut-être un autre encore sur le Cœlius. Les dieux de l'Égypte, comme le constate l'apologiste Minucius Félix, étaient devenus tout à fait romains (36).

Fig. 5. — DÉDICACE TROUVÉE DANS LE MITHRÉUM DES THERMES DE CARACALLA.

« Unique (est) Zeus, Sérapis, Hélios, maître invincible du monde. » — Au nom de Sérapis a été substitué celui de Mithra, probablement après la mort de Caracalla. -- *C.-R. Acad. Inscr.*, 1919, p. 313 ss.

C'est au commencement du IIIe siècle qu'ils paraissent avoir atteint l'apogée de leur puissance ; plus tard, la vogue populaire et l'appui de l'État passèrent plutôt à d'autres divinités (fig. 5), les Baals de Syrie et le Perse Mithra (37). Puis les progrès du christianisme ruinèrent leur pouvoir. Néanmoins, celui-ci resta considérable dans le paganisme jusqu'à la fin du monde antique. Les processions isiaques parcouraient toujours les rues de Rome à la fin du IVe siècle — un témoin oculaire les décrit encore en 394 (38). Mais, déjà en 391, le patriarche Théophile avait livré aux flammes le Sérapéum d'Alexandrie et porté lui-même le premier coup de hache à la statue colossale du dieu, objet d'une vénération superstitieuse, abattant ainsi, dit Rufin (39), « la tête même de l'idolâtrie ».

Celle-ci avait, en effet, reçu une atteinte mortelle. La dévotion envers les dieux des Ptolémées acheva de s'éteindre entre le règne de Théodose et celui de Justinien (40) et, selon la prophétie désolée d'Hermès Trismégiste (41), l'Égypte, l'Égypte elle-même, veuve de ses divinités devint une terre des morts ; de ses religions il ne resta

que des fables auxquelles plus personne n'ajouta foi, et des mots inscrits sur la pierre rappelèrent seuls sa piété d'autrefois aux barbares qui vinrent l'habiter.

* * *

On le voit par cette esquisse rapide de leur histoire, Isis et Sérapis furent adorés dans le monde latin durant une période de plus de cinq cents ans. Quelles furent les transformations que subit leur culte pendant ce long espace de temps, quelles différences locales il put présenter dans les diverses provinces, c'est ce que les recherches de l'avenir auront à déterminer. Elles constateront sans doute qu'au lieu de se latiniser sous l'Empire, le culte alexandrin, toujours plus exotique en Italie qu'en pays hellénique, est allé en s'orientalisant de plus en plus. Domitien, qui restaure l'Iséum du Champ de Mars et celui de Bénévent, y transporte de la vallée du Nil des sphinx, des Apis, des cynocéphales et des obélisques de granit noir ou rose portant les cartouches d'Amasis, de Nechtanébo ou même de Ramsès II, tandis que sur d'autres obélisques dressés dans les propylées les dédicaces de l'empereur lui-même sont gravées en hiéroglyphes (42). Un demi-siècle plus tard Hadrien, qui dans son immense villa de Tibur faisait, en vrai dilettante, reproduire à côté de la vallée de Tempé les délices de Canope pour y célébrer, sous le regard bienveillant de Sérapis, des fêtes voluptueuses, exalte dans des inscriptions conçues dans la vieille langue des Pharaons les mérites d'Antinoüs divinisé et met à la mode les statues égyptisantes sculptées dans un basalte noir (43). Las amateurs affectèrent alors de préférer la raideur hiératique des idoles barbares à la liberté élégante de l'art alexandrin (pl. V, 1). Ces manifestations esthétiques correspondaient probablement à des préoccupations religieuses, et partout le culte latin dut s'attacher plus qu'en Grèce à reproduire celui des temples de la vallée du Nil. Cette évolution était conforme à toutes les tendances de l'époque impériale.

Par quelle vertu secrète la religion égyptienne a-t-elle exercé cette

attraction puissante sur le monde romain? Qu'y apportaient de nouveau ces prêtres qui conquéraient des prosélytes dans toutes les provinces? Le succès de leur prédication a-t-il marqué un progrès ou un recul par rapport à l'ancienne foi romaine? Ce sont là des questions complexes et délicates, qui demanderaient à être analysées minutieusement et traitées avec précaution en conservant un sentiment exact des nuances. Je dois me borner ici à un aperçu rapide qui, comme toute généralisation, paraîtra, je le crains, trop sec et trop absolu.

Ce ne sont pas ou ce ne sont qu'accessoirement les doctrines particulières des mystères d'Isis et Sérapis sur la nature et le pouvoir de la divinité qui ont assuré leur triomphe. Certes, le clergé se plaisait à célébrer les vertus sans pareilles de ses dieux et des « arétalogies », dont plusieurs nous sont parvenues, énuméraient complaisamment les prodiges accomplis par eux. C'était un moyen de propagande efficace pour attirer des fidèles vers ces puissances célestes, capables d'exaucer tous leurs vœux et d'apporter un remède à tous leurs maux (44). Mais d'autres cultes, comme celui d'Esculape, guérisseur incomparable, n'étaient pas moins fertiles en miracles (45), et la pratique des temples reposait sur un fondement théorique sans consistance.

On a fait observer que la théologie égyptienne était toujours restée à « l'état fluide (46) », ou, si l'on préfère, chaotique. Elle est composée d'un amalgame de légendes disparates, d'un agrégat de dévotions particulières, comme l'Égypte elle-même l'est d'une collection de nomes. Cette religion n'a jamais formulé un système cohérent de dogmes généralement acceptés. Des conceptions et des traditions opposées y coexistent, et toute la subtilité du clergé n'a pas réussi, ou, pour mieux dire, ne s'est jamais appliquée à fondre en une synthèse harmonieuse des éléments irréconciliables (47). Le principe de contradiction n'existe pas pour ce peuple. Toutes les croyances hétérogènes qui ont dominé dans les divers cantons et aux diverses époques d'une très longue his-

toire se maintiennent concurremment et forment dans les livres sacrés une inextricable confusion.

Il n'en fut guère autrement dans le culte occidental des divinités alexandrines. Il avait au premier rang de son clergé, tout comme en Égypte, des « prophètes » qui dissertaient doctement sur la religion, mais qui jamais n'enseignèrent un système théologique exclusivement admis. Le scribe sacré Chérémon, qui devint précepteur de Néron, retrouvait dans les traditions sacerdotales de sa patrie les théories stoïciennes (48). Lorsque c'est l'éclectique Plutarque qui parle du caractère des dieux égyptiens, celui-ci s'accorde à merveille avec la philosophie de Plutarque (49), lorsque c'est le néoplatonicien Jamblique, avec celle de Jamblique. Les idées fumeuses des prêtres orientaux permettent à chacun d'y apercevoir les fantômes qu'il poursuit ; la fantaisie individuelle peut se donner libre carrière et le dilettantisme des lettrés se complaire à modeler à sa guise ces conceptions malléables. Celles-ci n'avaient pas des contours assez accusés, elles n'étaient pas formulées en affirmations assez nettes pour s'imposer à la mentalité des foules. Les dieux sont tout et ne sont rien ; ils se perdent dans un *sfumato* ; il règne dans leur empire une anarchie et une confusion déconcertantes. L' « hermétisme », expression littéraire plutôt que facteur déterminant du syncrétisme, tenta, par un dosage savant d'éléments grecs et orientaux, d'édifier une théologie acceptable pour tous les esprits, mais il paraît n'avoir jamais été généralement adopté dans les mystères alexandrins, qui lui sont antérieurs, et il ne put d'ailleurs échapper aux contradictions de la pensée égyptienne (50). Dans sa lettre au prêtre Anébon, Porphyre accuse encore les incertitudes et la bassesse des doctrines qu'enseignait le clergé indigène (51). Ce n'est pas par son dogmatisme que la religion isiaque eut prise sur les âmes.

Toutefois — il faut lui reconnaître cet avantage — en vertu de sa flexibilité même, cette religion s'adapta aisément aux milieux divers où elle fut transportée, et elle jouit du privilège précieux d'être toujours

en parfait accord avec la philosophie dominante. De plus, les habitudes syncrétiques de l'Égypte répondaient admirablement à celles qui s'affirmaient de plus en plus à Rome. Dès une époque très reculée, des théories hénothéistes avaient été accueillies avec faveur dans les milieux sacerdotaux, et les prêtres, tout en réservant la primauté au dieu de leur temple, admettaient qu'il pouvait posséder une foule de personnalités diverses, sous lesquelles on l'adorait simultanément. De la sorte, l'unité de l'Être suprême était affirmée par les penseurs et le polythéisme maintenu pour la foule avec ses traditions intangibles. Ainsi, Isis et Osiris avaient déjà sous les Pharaons absorbé en eux plusieurs divinités locales et pris un caractère complexe, susceptible d'une extension indéfinie. Le même processus se continue sous les Ptolémées au contact de la Grèce. Isis est assimilée simultanément à Déméter, à Aphrodite, à Héra, à Sémélé, à Io, à Tyché (pl. V, 2), à l'Astarté phénicienne, à l'Atargatis syrienne, à l'Anaïtis iranienne, à toutes les déités locales du monde hellénique ou oriental (52). Elle est regardée comme la reine des cieux et des enfers, de la terre et des mers. Elle est « le passé, le présent et l'avenir (53) », « la nature mère des choses, maîtresse des éléments, née à l'origine des siècles » (54). C'est la déesse aux myriades de noms, aux aspects infinis, aux vertus inépuisables (55). En un mot, elle est devenue une puissance panthée, qui à elle seule est tout, *una quae est omnia* (56).

Sérapis n'a pas une autorité moins haute ni une compréhension moins vaste. Il est conçu pareillement comme un être universel (fig. 5) dont on se plaît à affirmer qu'il est « un » : Εἷς Ζεὺς Σάραπις (57). Il concentre en lui toutes les énergies, bien qu'on lui attribue de préférence les fonctions de Zeus, de Pluton ou d'Hélios. Depuis de longs siècles, Osiris était adoré à Abydos à la fois comme le dieu de la fécondité et le maître du monde infernal (58), et ce double caractère le fit regarder de très bonne heure comme identique au Soleil qui, durant sa course diurne, fertilise la terre et qui, la nuit, parcourt les espaces souterrains. Ainsi, la conception qu'on se faisait déjà sur les bords du Nil de cette divinité

de la nature s'accorda sans peine avec le panthéisme solaire, qui fut la dernière forme du paganisme romain. Mais ce ne fut pas l'Égypte qui importa ce système théologique en Occident, où il ne triompha qu'au IIe siècle de notre ère. Dans ce pays, il n'avait pas la prédominance exclusive qu'il obtint sous l'Empire, et ce n'était encore du temps de Plutarque qu'une opinion parmi beaucoup d'autres (59). A cet égard, l'action décisive fut exercée par les Baals syriens et par l'astrologie chaldéenne.

La théologie des mystères égyptiens suivit donc le mouvement général des idées plutôt qu'elle ne le provoqua. Il en fut de même de leur morale. Ils ne s'imposèrent pas au monde par la noblesse de leurs préceptes éthiques et par un idéal plus sublime de sainteté. On a souvent admiré la liste édifiante, dressée dans le Livre des morts, des devoirs qu'à tort ou à raison le défunt affirmait avoir pratiqués, pour obtenir d'Osiris un jugement favorable. Cette déontologie est sans doute fort élevée, si l'on tient compte de l'époque où elle apparaît, mais elle semblera rudimentaire et presque enfantine si on la compare, je ne dis même pas aux fines analyses psychologiques des casuistes stoïciens, mais aux principes formulés par les jurisconsultes romains. D'ailleurs, dans cet ordre d'idées aussi, le maintien des contrastes les plus éclatants caractérise la mentalité égyptienne. Elle ne fut jamais choquée par toutes les cruautés et les obscénités qui souillaient la mythologie et le rituel. Certains textes sacrés, tout comme Épicure à Athènes, engagent même à jouir de la vie avant la tristesse de la mort (60).

Lorsqu'elle arriva en Italie, Isis n'était pas une déesse très austère. Identifiée avec Vénus, comme Harpocrate l'était avec Éros, elle fut particulièrement honorée par les femmes pour qui l'amour est une profession. Dans la ville de plaisirs qu'était alors Alexandrie, elle avait perdu toute sévérité ; et à Rome cette bonne déesse resta fort indulgente aux faiblesses humaines. Juvénal la traite brutalement d'entremetteuse (61), et ses temples avaient une réputation plus qu'équivoque ; ils étaient

fréquentés par les jeunes gens en quête d'aventures galantes. Apulée lui-même choisit un conte licencieux pour y faire montre de sa ferveur d'initié.

Mais l'Égypte, nous le disions, est pleine de contradictions, et quand une moralité plus exigeante demanda aux dieux de rendre l'homme vertueux, les mystères alexandrins s'offrirent à la satisfaire.

De tout temps le rituel égyptien attribuait une importance considérable à la pureté ou, pour employer une expression plus adéquate, à la propreté. Avant toute cérémonie, l'officiant devait se soumettre à des ablutions, parfois à des fumigations ou à des onctions, s'imposer l'abstinence de certains mets et la continence durant un certain temps. A l'origine il n'attachait à cette cathartique aucune idée morale. Dans sa pensée, elle était un procédé pour écarter les démons malfaisants, ou elle avait simplement pour but de le mettre dans un état tel que le sacrifice pût produire l'effet attendu. Elle était alors comparable à la diète, aux douches et aux frictions que le médecin prescrit pour obtenir la santé physique. Les dispositions intérieures du célébrant étaient aussi indifférentes aux esprits célestes que l'était le mérite ou le démérite du défunt à Osiris, juge des enfers ; il suffisait pour qu'il ouvrît à l'âme l'entrée des champs d'Aalou qu'elle prononçât les formules liturgiques, et si elle affirmait, selon le texte prescrit, ne point être coupable, elle était crue sur parole.

Mais dans la religion égyptienne, comme dans toutes celles de l'antiquité (62), la conception primitive se transforma peu à peu, et une notion nouvelle s'en dégagea lentement. On attendit des actes sacramentels la purification de taches morales, on se persuada qu'ils rendaient l'homme meilleur. Les dévotes d'Isis que Juvénal (63) nous montre brisant la glace du Tibre pour se baigner dans le fleuve, et faisant le tour du temple sur leurs genoux ensanglantés, espèrent par ces souffrances expier leurs péchés et racheter leurs manquements.

Lorsqu'au IIe siècle un idéal nouveau grandit dans la conscience

populaire, lorsque les magiciens eux-mêmes devinrent des gens pieux et graves, exempts de passions et d'appétits, honorés pour la dignité de leur vie plus que pour leur blanche robe de lin (64), les vertus dont les prêtres égyptiens imposèrent la pratique furent aussi moins extérieures. On exigea plutôt la pureté du cœur que celle du corps (65). Le renoncement aux plaisirs sensuels fut la condition indispensable pour arriver à la connaissance de la divinité, qui était le souverain bien (66). Isis ne favorisait plus alors les amours illicites : dans le roman de Xénophon d'Éphèse, qui paraît dater du IIe siècle (67), elle protège la chasteté de l'héroïne contre toutes les embûches et assure son triomphe. L'existence entière, conformément à l'ancienne croyance, était une préparation à ce jugement formidable que Sérapis rendait

Dans la profonde nuit où tout doit redescendre ;

mais pour qu'il prononçât à l'avantage du myste, il ne suffit plus que celui-ci fut instruit du rituel funéraire, il fallût aussi que sa vie fût exempte de crimes, et le maître des enfers y assignait à chacun une place suivant ses mérites (68). On voit se développer la doctrine d'une rétribution future.

Seulement ici aussi, comme dans leur conception de la divinité, les mystères égyptiens ont suivi le progrès général des idées plus qu'ils ne l'ont dirigé ; ils ont été transformés par la philosophie plus qu'ils ne l'ont inspirée (69)

* * *

Comment un culte qui n'était réellement novateur ni dans sa théologie, ni dans sa morale, a-t-il provoqué chez les Romains à la fois tant d'hostilité et tant de ferveur? La théologie et la morale, c'est aujourd'hui pour beaucoup d'esprits à peu près toute la religion ; mais dans l'antiquité il n'en était pas de même, et les prêtres d'Isis et de Sérapis ont conquis les âmes surtout par d'autres moyens. Ils les ont attirées,

d'abord par la séduction puissante de leur rituel ; ils les ont retenues par les promesses merveilleuses de leurs doctrines eschatologiques.

Le rite chez les Égyptiens a une valeur bien supérieure à celle que nous lui attribuons de nos jours. Il a une force opérante par lui-même et quelles que soient les intentions du célébrant. L'efficacité de la prière ne dépend pas des dispositions intimes du fidèle, mais de l'exactitude des mots, du geste et de l'intonation. Le culte ne se distingue pas nettement de la magie (p. 173). Si une divinité est invoquée suivant les formes exactes, surtout si l'on sait prononcer son véritable nom, elle est contrainte d'agir selon la volonté de son prêtre. Les paroles sacrées sont une incantation qui soumet les puissances supérieures à l'officiant, quel que soit le but qu'il veuille atteindre. L'homme acquiert par la connaissance de la liturgie un pouvoir immense sur le monde des esprits. Porphyre s'étonne et s'indigne de ce que les Égyptiens dans leurs oraisons osent parfois menacer leurs dieux (70). Dans les consécrations, l'appel du prêtre les forçait à venir animer leurs statues et sa voix créait ainsi des divinités (71), comme aux origines le verbe tout-puissant de Tot avait créé le monde (72).

Aussi le rituel, qui communique une puissance surhumaine (73), se développe-t-il en Égypte avec une perfection, une abondance, une splendeur inconnues en Occident. Il a une unité, une précision et une permanence qui contrastent étrangement avec la variété des mythes, l'incertitude des dogmes et l'arbitraire des interprétations. Malgré le nombre énorme d'années qui les séparent, les livres sacrés de l'époque gréco-romaine reproduisent fidèlement les textes gravés autrefois sur les parois des pyramides. On accomplit encore sous les Césars avec un souci scrupuleux les antiques cérémonies qui remontent aux premiers âges de l'Égypte et dont le plus petit mot et le moindre geste ont leur importance.

Ce rituel et l'idée qu'on s'en faisait ont passé au moins en partie dans les temples latins d'Isis et de Sérapis. C'est un fait longtemps méconnu,

mais qui ne peut faire aucun doute. Une première preuve en est que le clergé de ces temples est organisé comme l'était celui de l'Égypte à l'époque ptolémaïque (74). Il forme une hiérarchie dirigée par un grand prêtre, et qui comprend, comme sur les bords du Nil, des *prophètes* instruits dans la science divine, des *stolistes*, ou *ornatrices* (75), chargées de vêtir les statues des dieux, des *pastophores*, qui portent dans les processions les chapelles sacrées, d'autres encore. Comme dans leur pays d'origine, ces prêtres se distinguent du commun des mortels par une tonsure (76), par une aube de lin (77) ou par un froc noir (78), par leurs mœurs comme par leur habit. Ils se consacrent tout entiers à leur ministère et n'ont pas d'autre profession. Ce sacerdoce dans le monde latin est toujours resté égyptien par son caractère, sinon par sa nationalité, parce que la liturgie qu'il devait accomplir l'était ; de même, les prêtres des Baals sont des Syriens (79), parce que seuls ils savent comment il faut honorer les dieux de la Syrie.

Tout d'abord, comme dans la vallée du Nil, il faut célébrer un service quotidien. Les dieux égyptiens ne jouissaient que d'une éternité précaire ; ils étaient sujets à la destruction et soumis aux besoins. Selon une conception très primitive, qui s'est toujours maintenue, chaque jour, sous peine de périr, ils devaient être nourris, habillés, vivifiés. Ainsi s'imposa la nécessité d'une liturgie qui fut sensiblement la même dans tous les nomes, qui resta en usage durant des milliers d'années et dont la fixité s'opposa à la multiplicité des légendes et des croyances locales (80).

Ce rituel quotidien, traduit en grec, puis peut-être en latin, et adapté par les fondateurs du Sérapéum à des besoins nouveaux, est fidèlement suivi dans les temples romains des dieux alexandrins. La cérémonie essentielle est restée « l'ouverture » (*apertio*) (81) du sanctuaire, c'est-à-dire qu'à l'aube on découvrait aux fidèles la statue de la divinité, enfermée dans le naos, qui était fermé et scellé la nuit (82). Puis, toujours comme en Égypte, le prêtre allumait le feu sacré et faisait

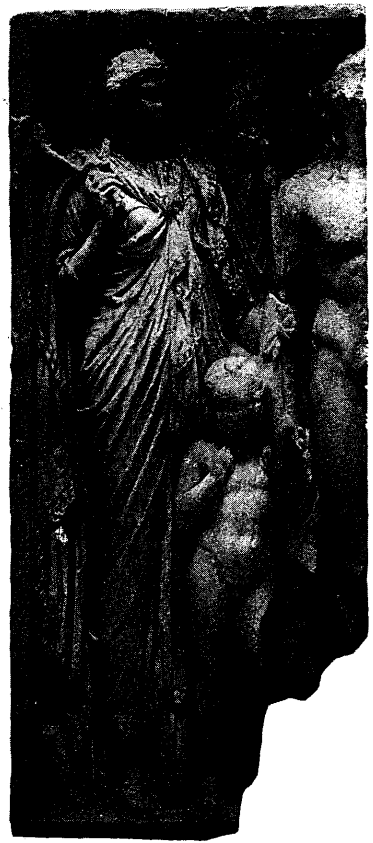
PLANCHE VII

1. ISIS, SÉRAPIS, HARPOCRATE ET DIONYSOS

A gauche, Isis porte sur une tunique de lin un vêtement frangé, attaché sur la poitrine par le nœud caractéristique de cette déesse ; sur les épaules, est jeté un manteau, également frangé, qui tombe le long du bord. Au-dessus du front, le disque solaire surmonté de plumes entre deux cornes. La main droite agite le sistre. — A côté d'Isis, Sérapis dont on aperçoit seulement la tête, que coiffe le modius, et une partie du buste. — Devant ses parents, Horus enfant esquisse le geste de porter la main droite à sa bouche ; le bras gauche soutient une corne d'abondance (cf. pl. VI). — A droite, Dionysos nu, tenant de la main droite le thyrse. — Trouvé en Tunisie, à Henchir-el-Attermine. Musée du Louvre. — Michon, *Monuments Piot*, XXV, 1922, p. 229 ss., et pl. XVIII.

2. ADORATION DE L'EAU SACRÉE

Au milieu d'un jardin, s'élève un temple, dont la porte, flanquée de deux sphinx, est précédée d'un escalier. Au haut de l'escalier, trois célébrants : au milieu, un prêtre tenant des deux mains, recouvertes de son manteau de lin (cf. pl. VIII), le vase d'or qui contient l'eau sacrée ; à gauche, une prêtresse agite un sistre de la main droite et tient de l'autre une situle ; à droite, un prêtre secoue de même le sistre. Au bas de l'escalier, un prêtre semblable élève de la main droite un bâton blanc comme pour diriger l'assistance rangée des deux côtés, hommes et femmes faisant un geste d'adoration ou tenant le sistre. Au premier plan, un autel enguirlandé dont un sacrificateur évente le feu ; un second, à droite, tient de chaque main un bâton (?) ; derrière lui est assis un joueur de flûte. La couleur locale est donnée par des ibis et les palmiers du jardin. — Fresque d'Herculanum. Musée de Naples. — Helbig, *Wandgemälde*, n° 1111 ; Phot. Alinari, 12035. Cf. Leitpoldt-Regling, dans la revue *Angelos*, I, p. 126 ss.



1.

2.

1.

2.

des libations d'une eau qu'on vénérait comme celle du Nil déifié (83), en psalmodiant les hymnes d'usage, accompagnés par le son des flûtes et coupés pour le cliquetis des sistres (pl. VII, 2). Enfin, « debout sur le seuil — je traduis littéralement un passage de Porphyre (84) — il éveille le dieu en l'appelant en langue égyptienne ». Le dieu est donc, comme sous les Pharaons, ranimé par le sacrifice, et à l'appel de son nom il sort du sommeil. Le nom est, en effet, indissolublement lié à la personnalité ; celui qui sait prononcer le vrai nom d'un individu ou d'une divinité se fait obéir d'eux comme un maître de son esclave. De là, la nécessité de conserver la forme originale de ce vocable mystérieux. L'introduction d'une foule d'appellations barbares dans les incantations magiques n'a pas d'autre motif (85).

Il est probable que chaque jour aussi, comme dans le rituel égyptien, on procédait à la toilette de la statue, on l'habillait, on la coiffait (86). Nous avons vu que ces soins étaient spécialement confiés à des « ornatrices » ou « stolistes ». L'idole était couverte de vêtements somptueux, chargée de bijoux et de gemmes, que leurs vertus surnaturelles apparentaient à la divinité (87). Une inscription nous a conservé l'inventaire des joyaux que portait une Isis à Guadix près de Grenade (88) : sa parure est plus brillante que celle d'une madone espagnole.

Toute la matinée, depuis le moment où une acclamation bruyante avait salué le lever du soleil, les images des dieux étaient offertes à l'adoration muette des initiés (89). L'Égypte est le pays d'où la dévotion contemplative a pénétré en Europe. Puis, dans l'après-midi, se célébrait un second service, qui était celui de la clôture du sanctuaire (90).

Cette liturgie quotidienne devait être fort absorbante. Elle introduisit dans le paganisme romain une innovation grosse de conséquences. On ne sacrifie plus seulement au dieu à telle ou telle occasion, mais deux fois chaque jour longuement. La dévotion tend, comme chez les Égyptiens, qu'Hérodote proclamait déjà le plus religieux de tous les

peuples (91), à remplir toute l'existence et à dominer les intérêts privés et publics. La reproduction constante des mêmes prières entretenait et renouvelait la foi, et l'on vivait pour ainsi dire perpétuellement sous le regard de la divinité.

Aux rites journaliers s'opposent, dans le rituel d'Abydos, les fêtes du début des saisons, lesquelles revenaient tous les ans à date fixe (92). Il en était de même en Italie. Les calendriers nous ont conservé les noms de plusieurs d'entre elles (93), et le rhéteur Apulée (94) nous a laissé de l'une d'elles, le *Navigium Isidis*, une description brillante où, pour parler comme les anciens, il vide tous ses tubes de couleurs. Le 5 mars, au moment où se rouvrait la navigation interrompue durant les mois d'hiver, une procession magnifique (95) se dirigeait vers le rivage, et l'on faisait glisser dans les flots un vaisseau consacré à Isis, protectrice des marins. Un groupe burlesque de personnages travestis ouvrait le cortège (96), puis venaient les femmes en robe blanche, semant des fleurs ; les stolistes, agitant les ustensiles de toilette de la déesse ; les dadophores tenant des torches allumées ; les hymnodes dont les chants alternés se mêlaient au son aigu des flûtes traversières et au tintement des sistres d'airain, puis la foule pressée des initiés et les prêtres, la tête rasée, vêtus de robes de lin d'une blancheur éclatante et portant les images des dieux à figure animale avec des symboles étranges, ou bien une urne d'or contenant l'eau divine du Nil (pl. VIII, 1). On s'arrêtait devant des reposoirs (97), où ces objets sacrés étaient offerts à la vénération des fidèles. Le faste somptueux et bizarre déployé dans ces fêtes laissait dans la plèbe avide de spectacles une impression inoubliable.

Mais de toutes les solennités isiaques, la plus émouvante et la plus suggestive était la commémoration de l' « Invention d'Osiris » (*Inventio*, Εὕρεσις). Ses antécédents remontent à une antiquité très reculée. Dès l'époque de la XIIe dynastie et sans doute bien auparavant, on célébrait à Abydos et ailleurs une représentation sacrée, analogue aux mystères du moyen âge, qui reproduisait les péripéties de la passion et de la

PLANCHE VIII

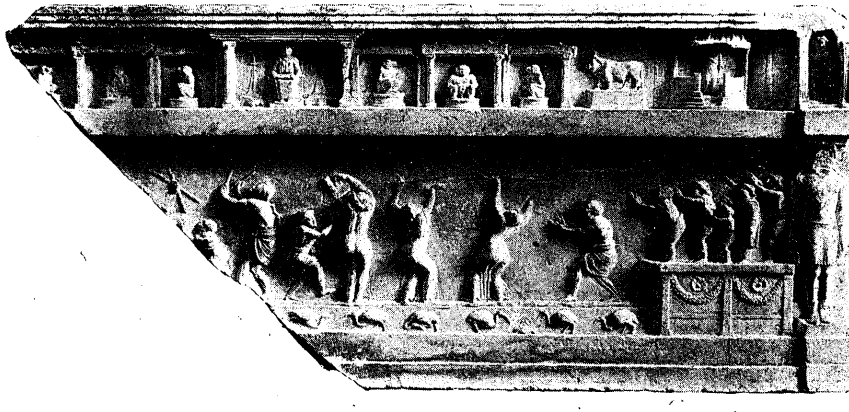
1. PROCESSION ISIAQUE

En tête s'avance une prêtresse d'Isis, le front couronné d'une fleur de lotus, tenant de la main droite la situle ; un *uraeus* entoure son avant-bras gauche. Derrière elle marche pieds nus le scribe sacré (ἱερογραμματεύς), la tête rasée, entourée d'un diadème où sont plantées deux plumes de faucon ; des deux mains il déroule un *volumen* qu'il lit. Puis vient le « prophète », portant le vase contenant l'eau sainte de ses deux bras recouverts par son manteau (geste rituel des mains voilées, cf. pl. V, 3 ; pl. VII, 2). Enfin, une acolyte agite le sistre et tient en mains la louche à puiser le vin (*simpulum*). — Ancienne collection Mattei. Musée du Vatican. — Amelung, *Katalog*, II, p. 142, nº 55, pl. VII ; Helbig, *Führer*², nº 143. Cf. *infra*, ch. IV, n. 95.

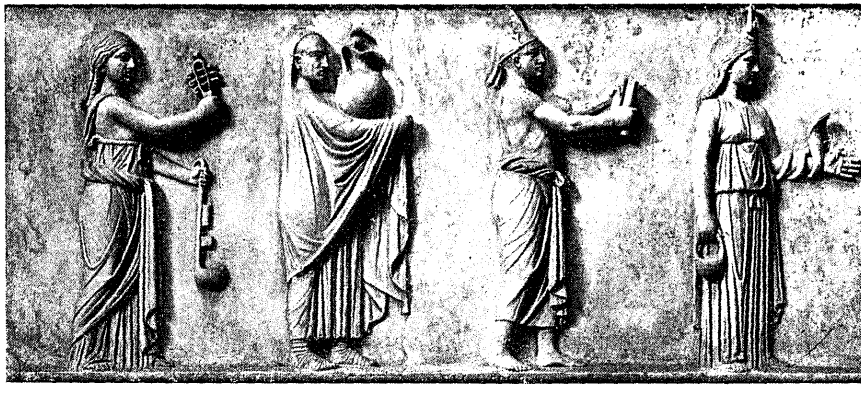
2. DANSE SACRÉE DANS UN TEMPLE ÉGYPTIEN

Le registre supérieur, qui paraît supporté par un télamon figurant un dieu, ceint d'un pagne et tenant le signe de vie [Osiris?], ne doit pas représenter un étage, mais l'enceinte sacrée du temple. A gauche, un portique : au milieu de celui-ci trône une déesse (Isis?) entre deux autels à encens. De chaque côté, sur des socles, des statues accroupies de Bès entre deux cynocéphales. A droite, en plein air, un bœuf Apis sur un socle, et deux palmiers, puis un édicule circulaire contenant l'image d'un dieu. Dans l'angle de droite, un autre dieu (Sérapis?). — Dans la cour du temple, des danseurs et danseuses font des contorsions, que le sculpteur a voulu rendre grotesques. Ils tiennent soit des castagnettes, soit la double flûte. A droite, un vieillard bat la mesure en frappant des mains. Plus loin, sur un autel ou podium orné de guirlandes, des spectateurs accompagnent de même la danse. — Dans le registre inférieur, une rangée d'ibis (cf. la fresque pl. VII, 2). — Bas-relief trouvé à Ariccia. Musée national des Thermes. Reproduit d'après une photographie reçue de M. Paribeni. — Paribeni, *Notizie degli scavi*, 1919, p. 107 ss. ; cf. Gressmann, *Der alte Orient*, XXIII, 3, 1923, p. 27 ; Haas, *Bilderatlas zur Religionsg.*, Lief. 9-11, nºs 17-18, et *infra*, ch. IV, n. 96.

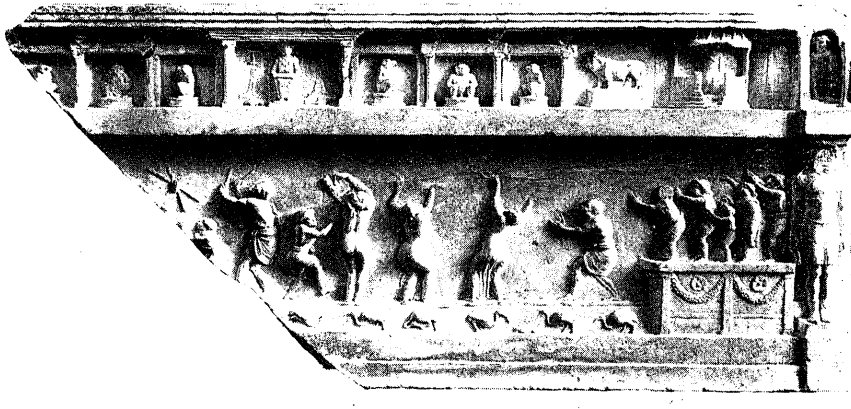
1.



2.



1.



2.

résurrection d'Osiris. Nous en avons conservé le rituel (98) : le dieu sortant du temple tombait sous les coups de Set ; on simulait autour de son corps les lamentations funèbres, on l'ensevelissait selon les rites ; puis Set était vaincu par Horus, et Osiris, à qui la vie était rendue, rentrait dans son temple après avoir triomphé de la mort.

C'était le même mythe qui, chaque année, du 26 octobre au 3 novembre, était présenté à Rome sous des formes traditionnelles (99). Isis, accablée de douleur, cherchait au milieu des plaintes désolées des prêtres et des fidèles le corps divin d'Osiris, dont les membres avaient été dispersés par Typhon. Puis, le cadavre retrouvé, reconstitué, ranimé, c'était une longue explosion de joie, une jubilation exubérante dont retentissaient les temples et les rues — au point d'importuner les passants (100).

Ce désespoir et cet enthousiasme collectifs agissaient fortement sur le sentiment des fidèles, comme la fête du printemps dans la religion phrygienne, et par les mêmes moyens. Mais, de plus, on y attachait un sens ésotérique dont n'était instruite qu'une élite pieuse. A côté des cérémonies publiques il y avait un culte secret, auquel on n'était admis qu'à la suite d'une initiation graduelle. Trois fois le héros d'Apulée doit se soumettre à cette épreuve pour obtenir la révélation intégrale. Déjà en Égypte certains rites, certaines interprétations n'étaient communiqués par le clergé que moyennant la promesse de n'en rien divulguer ; c'était le cas précisément pour le culte d'Isis à Abydos et ailleurs (101). Lorsque les Ptolémées réglèrent le rituel grec de leur nouvelle religion, celle-ci prit la forme des mystères répandus dans le monde hellénique et fut rapprochée en particulier de ceux d'Éleusis. Ici se fit sentir l'intervention de l'Eumolpide Timothée (102).

Mais si le cérémonial des initiations, la représentation même du drame liturgique furent ainsi accommodés aux habitudes religieuses des Grecs, le contenu doctrinal des mystères alexandrins resta foncièrement égyptien. Conformément aux vieilles croyances, on crut toujours obte-

nir l'immortalité par une identification du défunt avec Osiris ou Sérapis.

Chez aucun peuple peut-être ne se vérifie aussi pleinement que chez les Égyptiens ce mot de Fustel de Coulanges : « La mort fut le premier mystère, il mit l'homme sur la voie des autres mystères (103). » Nulle part la vie ne fut à ce point dominée par la préoccupation de l'au-delà ; nulle part on ne prit des soins aussi minutieux et aussi compliqués pour assurer et conserver aux défunts une autre existence. La littérature funéraire, dont nous avons retrouvé des documents en nombre infini, avait acquis un développement sans pareil, et l'architecture d'aucun peuple n'a élevé des tombeaux comparables aux pyramides ou aux sépultures rupestres de Thèbes.

Ce souci constant d'assurer à ses proches et à soi-même une vie après cette vie se manifesta sous des formes variées, mais l'espoir d'une existence au delà du tombeau s'affirma surtout dans le culte d'Osiris. Le destin d'Osiris, dieu mort et ressuscité, finit par devenir le prototype de celui de tout être humain qui observait les rites des funérailles. « Aussi vrai qu'Osiris vit, dit un texte égyptien, lui aussi vivra ; aussi vrai qu'Osiris n'est pas anéanti, lui non plus ne sera pas anéanti (104). »

Le mort donc, s'il a servi pieusement Osiris-Sérapis, sera assimilé à lui, il partagera son éternité dans le royaume souterrain, où siège le juge des défunts. Il survivra non seulement comme une ombre ténue ou comme un esprit subtil, mais en pleine possession de son corps comme de son âme. Telle fut la doctrine égyptienne et telle fut certainement aussi celle des mystères pratiqués dans le monde gréco-latin (105).

Par l'initiation, le myste renaissait à une vie surhumaine et devenait l'égal des immortels. Dans son extase, il croyait franchir le seuil de la mort et contempler face à face les dieux de l'enfer et ceux du ciel (106). Après le trépas, s'il a accompli exactement les prescriptions que, par la bouche de leurs prêtres, lui imposent Isis et Sérapis, ceux-ci prolonge-

ront sa vie au delà de la durée que lui ont assignée les destins, et il pourra éternellement dans leur royaume souterrain participer à leur béatitude et leur offrir ses hommages (107). La « volupté ineffable » qu'il ressent à la vue des images sacrées du temple (108) deviendra un perpétuel ravissement quand, au lieu du simulacre, il jouira de la présence divine, et qu'attachée étroitement à elle son âme inassouvie s'abreuvera des délices de cette ineffable beauté (109).

Lorsque sous la République les mystères alexandrins se répandirent en Italie, aucune religion n'avait encore apporté aux hommes une promesse aussi formelle d'immortalité bienheureuse, et c'est là surtout ce qui leur communiqua une irrésistible puissance d'attraction. Au lieu des opinions flottantes et contradictoires des philosophes sur la destinée de l'âme, Sérapis offrait une certitude fondée sur une révélation divine et corroborée par la foi des générations innombrables qui s'y étaient attachées. Ce que les Orphiques avaient confusément entrevu à travers le voile des légendes et enseigné à la Grande-Grèce (110), à savoir que cette vie terrestre est une épreuve qui prépare à une autre vie plus haute et plus pure, que le bonheur d'outre-tombe peut être assuré par des rites, des observances, révélés par les dieux eux-mêmes, tout cela était maintenant prêché avec une fermeté et une précision jusqu'alors inconnues. C'est surtout par ces doctrines eschatologiques que l'Égypte a conquis le monde latin et en particulier les foules misérables sur qui pesait douloureusement le poids de toutes les iniquités de la société romaine.

* * *

La puissance, la popularité de ces croyances sur la vie future a laissé des traces jusque dans notre langue, et, en terminant cette étude où j'ai dû forcément m'abstenir de tout détail pittoresque, je voudrais indiquer comment un mot français perpétue encore obscurément le souvenir des vieilles idées égyptiennes.

Durant la froide nuit de leurs longs hivers, les Scandinaves ont rêvé d'un Walhalla où, dans des salles bien closes et brillamment illuminées, les guerriers défunts s'échauffaient en buvant la liqueur capiteuse servie par les Walkyries ; sous le ciel brûlant de l'Égypte, au bord des sables arides où le voyageur succombe dévoré par la soif, ce qu'on souhaite au mort pour ses pérégrinations posthumes, c'est qu'il trouve une source limpide pour éteindre l'ardeur qui le dévore et qu'il soit rafraîchi par les souffles du vent du nord (111). A Rome même, les fidèles des dieux alexandrins inscrivent souvent sur leurs tombes le souhait : « Qu'Osiris te donne l'eau froide (112). » Cette eau devint bientôt au figuré la fontaine de vie qui versait aux âmes altérées l'immortalité. La métaphore entre si bien dans l'usage qu'en latin *refrigerium* finit par être synonyme de réconfort et de béatitude. L'expression continua à être employée avec ce sens dans la liturgie de l'Église (113), et c'est pourquoi, aujourd'hui encore, bien que le paradis chrétien ne ressemble guère aux champs d'Aalou, on continue à prier pour le « rafraîchissement » spirituel des trépassés.

V

LA SYRIE

Les cultes syriens n'eurent jamais en Occident la cohésion de ceux de l'Égypte ou de l'Asie Mineure. Ils y arrivèrent à des époques différentes, comme les vagues successives d'une marée montante, de la côte de Phénicie et des vallées du Liban, de la frontière de l'Euphrate et des oasis du désert, et ils vécurent dans le monde romain sans se confondre, malgré leurs similitudes. L'isolement où ils se maintinrent, l'attachement persistant de leurs fidèles à leurs rites spéciaux sont une conséquence et comme une image du morcellement de la Syrie elle-même, où les diverses tribus et les divers cantons restèrent plus distincts que partout ailleurs, même quand ils eurent été confondus sous la domination de Rome. Ils gardèrent avec ténacité leurs dieux locaux comme leurs dialectes sémitiques.

Il serait impossible de marquer ici d'un trait distinctif et individuel chacun de ces cultes particuliers et de reconstituer son histoire — l'insuffisance de nos informations ne le permettrait pas — mais nous pouvons indiquer en général les voies par lesquelles ils pénétrèrent à des dates différentes dans les pays occidentaux et essayer de définir leurs caractères communs, en nous attachant à montrer ce qu'apporta de nouveau aux Romains le paganisme syrien.

La première divinité sémitique que l'Italie apprit à connaître fut Atargatis (1) — souvent confondue avec l'Astarté phénicienne — qui possédait un temple fameux à Bambyce ou Hiérapolis, non loin de

l'Euphrate, et qui, en dehors de la ville sainte, était adorée avec son époux Hadad dans une grande partie de la Syrie. Aussi les Grecs la regardèrent-ils comme la déesse syrienne (Συρία θεά) par excellence, et dans les pays latins elle fut connue vulgairement sous le nom de *dea Syria*, qui dans la bouche du peuple finit même par se corrompre en *Iasura* (fig. 6).

FIG. 6. — « DÉESSE SYRIENNE » TRÔNANT ENTRE DEUX LIONS.

La main gauche lève le miroir d'Aphrodite, la droite tient une grenade ou une quenouille. Sa haute mitre conique est surmontée d'un croissant, d'où pend un voile. Au-dessous, la dédicace CIL., VI, 115. — Rome, Musée Capitolin. Saglio Pottier, *Dict.*, s. v. « *Syra dea* », fig. 6701 ; Stuart Jones, *Catal.*, p. 92, nº 11 a et pl. 33.

On se rappellera les descriptions peu édifiantes que Lucien et Apulée (2) nous ont laissées de ses prêtres ambulants. Conduits par un vieil eunuque de mœurs équivoques, une troupe de jeunes gens maquillés court les grands chemins, portant sur un âne l'image parée de la déesse. Passent-ils dans un bourg ou devant une riche villa, aussitôt ils se livrent à leurs exercices sacrés. Au son strident de leurs flûtes syriennes, ils tournoient et se trémoussent convulsivement, la tête renversée, en poussant de rauques clameurs, puis quand le vertige les a saisis, que l'insensibilité est complète, ils se flagellent éperdument, se percent de leurs glaives, s'inondent de leur sang devant la foule rustique, dont le cercle se resserre autour d'eux, et font enfin parmi les spectateurs fascinés une fructueuse collecte. Ils reçoivent dans les plis de leur large robe des jarres de lait et de vin, des fromages et de la farine, avec de la menue monnaie de bronze et même quelques pièces d'argent. A l'occasion, ils savent aussi augmenter leurs profits par d'habiles larcins ou en débitant pour un prix modique des oracles familiers.

Ce tableau pittoresque, qui remonte à un roman de Lucius de Patras, est sans doute poussé très au noir. On a peine à croire que le sacerdoce de la déesse d'Hiérapolis n'ait été qu'un ramassis de charlatans et de maraudeurs. Mais comment expliquer la présence en Occident de ce bas clergé mendiant et nomade?

Il est certain que les premiers adorateurs de la déesse Syrienne dans le monde latin furent des esclaves. Les guerres contre Antiochus le Grand avaient eu pour effet le transport en Italie d'une foule de prisonniers, qui, selon l'usage, furent vendus à l'encan, et l'on a mis en relation avec ce fait la première apparition en Italie des *Chaldaei* (3) — c'est-à-dire des diseurs de bonne aventure orientaux qui se réclamaient de l'astrologie chaldéenne. Ces devins trouvaient des clients crédules parmi les valets de ferme, et le grave Caton engage le bon propriétaire à les éconduire (4).

Dès le IIe siècle av. J.-C., l'introduction d'esclaves syriens se faisait également par le commerce. Délos était alors le grand entrepôt de cette denrée humaine, et précisément dans cette île, Atargatis fut vénérée par des citoyens d'Athènes et de Rome, en même temps que d'autres déités sémitiques (5). La traite propagea son culte en Occident (6). Nous savons que la grande révolte servile qui désola la Sicile en 134 av. J.-C. fut provoquée par un esclave d'Apamée, serviteur de la « déesse Syrienne ». Simulant une fureur sacrée, il appela ses compagnons aux armes, comme sur un ordre reçu du ciel (7). Ce détail, que nous apprenons par hasard, montre combien était considérable alors la proportion des Sémites dans les équipes qui exploitaient les champs et de quelle autorité Atargatis jouissait dans ces milieux ruraux. Trop pauvres pour élever des temples à leur divinité nationale, ces ouvriers agricoles attendaient, pour faire leurs dévotions, qu'une troupe de galles ambulants passât par le bourg lointain où les avait relégués le hasard des enchères. L'existence de ces prêtres itinérants dépendait donc du grand nombre de compatriotes qu'ils rencontraient partout dans les campagnes et qui les faisaient vivre en leur sacrifiant une partie de leur pauvre pécule.

A la fin de la République, la considération qui entourait ces devins à Rome semble avoir été assez sérieuse. Une pythonisse de Syrie indiquait à Marius les sacrifices qu'il devait accomplir (8).

Sous l'Empire, l'importation des esclaves syriens devient plus considérable encore. L'Italie dépeuplée a de plus en plus besoin de bras étrangers, et la Syrie fournit un fort contingent à l'immigration forcée des cultivateurs. Mais ces Syriens, vifs, dociles, intelligents autant que robustes et laborieux, occupent bien d'autres fonctions. Ils remplissent les innombrables emplois domestiques dans les hôtels de l'aristocratie et sont particulièrement appréciés comme porteurs de litière (9). L'administration impériale et celle des municipalités, les gros entrepreneurs qui prennent à ferme le produit des douanes et des mines les embauchent ou les achètent en foule, et jusqu'aux provinces frontières les plus lointaines on trouve le *Syrus* au service du prince, des villes ou des particuliers. Le culte de la déesse syrienne profita largement de ce courant économique qui lui amenait sans cesse de nouveaux fidèles. Elle est nommée au Ier siècle de notre ère, dans une inscription romaine qui se rapporte précisément au marché des esclaves, et nous savons que Néron eut un caprice dévot pour cette étrangère, que bientôt il délaissa (10). Dans le quartier populaire du Trastévère, près d'une source sacrée, sur la pente du Janicule, elle eut depuis cette époque une chapelle qui, deux fois reconstruite et amplifiée, devait recevoir les offrandes de ses dévots jusqu'à la fin du paganisme (11) (cf. pl. XI, 3).

Cependant, à l'époque impériale, les esclaves ne sont plus les seuls missionnaires qui viennent de Syrie, et Atargatis n'est plus la seule divinité de ce pays qui soit adorée en Occident. Alors la propagation des cultes sémitiques s'opère surtout d'une autre façon.

Au début de notre ère, on vit les négociants syriens, les *Syri negotiatores*, entreprendre une véritable colonisation des provinces latines (12). Déjà, au IIe siècle av. J.-C., les marchands de cette nationalité avaient fondé des comptoirs sur la côte d'Asie Mineure, en Macé-

doine, au Pirée, dans l'Archipel. Ils avaient à Délos, petite île, mais grande place de commerce, des associations de marchands qui adoraient leurs dieux nationaux, en particulier Hadad et Atagartis (13). Mais les guerres qui troublèrent l'Orient à la fin de la République, et surtout l'extension de la piraterie, ruinèrent le commerce maritime et arrêtèrent le mouvement d'émigration. Celui-ci reprit avec une puissance nouvelle quand la fondation de l'Empire eut assuré la sécurité des mers et que le trafic du Levant acquit un développement jusqu'alors inconnu. On peut suivre l'histoire des établissements syriens dans les provinces latines depuis le Ier jusqu'au VIIIe siècle, et l'on commence depuis peu à apprécier à sa véritable valeur leur importance économique, sociale et religieuse.

L'esprit de lucre des Syriens était proverbial. Actifs, souples, habiles, souvent peu scrupuleux, partout ils savaient faire d'abord de petites, puis de grosses affaires. Profitant des aptitudes spéciales de leur race, ils parvinrent à s'établir sur toutes les côtes de la Méditerranée jusqu'en Espagne : une inscription de Malaga fait mention d'une corporation formée par eux et dans le chef-lieu de la Bétique, à Cordoue, on vient de mettre au jour une dédicace grecque à leurs dieux sémitiques (14). Ils avaient des comptoirs en Sicile, à Syracuse et à Messine, où relâchaient les navires du Levant, et ils affluèrent dans les ports d'Italie, où le négoce était surtout actif, à Pouzzoles au Ier siècle (15), plus tard à Naples et à Ostie. Dans l'Adriatique, à Aquilée, à Trieste, à Salone, ils échangeaient leurs denrées contre les produits des pays danubiens. Mais ils ne se confinèrent pas sur le rivage ; leur activité mercantile les entraîna au loin dans l'intérieur des terres, partout où ils avaient l'espoir de trafiquer avantageusement. Ils suivirent les voies commerciales et remontèrent le cours des grands fleuves. Ils pénétrèrent par le Danube jusqu'en Pannonie, par le Rhône jusqu'à Lyon. En Gaule, cette population était particulièrement dense : dans ce pays inexploité, qui venait d'être ouvert au commerce, on pouvait s'enrichir rapidement.

Un rescrit découvert dans le Liban est adressé aux mariniers d'Arles, chargés du transport du blé (16), et l'on a trouvé à Genay dans l'Ain une épitaphe bilingue d'un marchand du IIIe siècle, Thaïm ou Julien, fils de Saad, décurion de la cité de Canatha dans le Haurân, qui possédait des factoreries dans le bassin du Rhône, où il importait les marchandises d'Aquitaine (17). A Besançon, une Syrienne pieuse faisait construire un temple à Mercure, dieu du négoce et des voyages (18). Les Syriens se répandirent ainsi dans toute la province jusqu'à Trèves, la grande capitale du Nord, où leur colonie était puissante. Même les invasions des Barbares au Ve siècle n'arrêtèrent pas leur immigration (19). Saint Jérôme nous les montre parcourant tout le monde romain au milieu des troubles de l'invasion, séduits par l'appât du gain jusqu'à braver tous les dangers. Dans la société barbare, l'influence de cet élément civilisé et citadin augmenta encore. Sous les Mérovingiens, vers 591, ils étaient assez puissants à Paris pour faire élire évêque un des leurs et s'emparer de tous les offices ecclésiastiques. Grégoire de Tours raconte que, lors de l'entrée du roi Gontrand à Orléans, en 585, on entendait la foule chanter ses louanges « dans la langue des Latins, des Juifs et des Syriens (20) ». Il fallut, pour faire disparaître ces colonies de marchands, que les corsaires sarrasins eussent ruiné le commerce de la Méditerranée.

Ces établissements exercèrent une action profonde sur la vie économique et matérielle des provinces latines, en particulier de la Gaule et de l'Afrique, où l'introduction du chameau permit d'aller chercher par caravanes à travers le Sahara l'or et l'ivoire du Soudan (21) : comme banquiers, les Syriens concentrèrent entre leurs mains une grande partie du commerce de l'argent et ils monopolisèrent l'importation des denrées du Levant et celle des articles de luxe ; ils vendaient des fruits secs, de l'huile et des vins, des épices et des aromates, des verreries et des soieries, des tissus de pourpre et des pierres précieuses, et aussi des pièces d'orfèvrerie, qui servirent de modèles aux artisans indigènes.

Leur influence morale et religieuse ne fut pas moins considérable : ainsi, l'on a montré comment, à l'époque chrétienne, ils favorisèrent le développement de la vie monastique et comment la dévotion au crucifix, qui grandit par opposition aux monophysites, fut introduite par eux en Occident ; durant les cinq premiers siècles, les chrétiens éprouvèrent une invincible répugnance à représenter le Sauveur du monde cloué sur un instrument de supplice plus infamant que notre guillotine. A un symbolisme vague, les Syriens substituèrent les premiers la réalité dans toute son horreur pathétique (22).

Au temps du paganisme, le rôle religieux joué par cette population exotique ne fut pas moins remarquable. Ces marchands se préoccupèrent toujours des affaires du ciel comme de celles de la terre. A toutes les époques, la Syrie fut une terre d'ardente dévotion, et ses enfants mirent, au premier siècle, autant de ferveur à répandre en Occident le culte de leurs dieux barbares qu'après leur conversion à propager le christianisme à travers la Perse, jusque dans le Turkestan et en Chine. Dans les îles de l'Archipel, durant la période alexandrine, comme dans les provinces latines sous l'Empire, les négociants s'empressaient de fonder, en même temps que leurs comptoirs, des chapelles où ils pratiquaient leurs rites exotiques.

Les divinités de la côte de Phénicie passèrent aisément au delà des mers. Dès le règne d'Auguste, le bel Adonis (pl. XI, 1), que pleuraient les femmes de Byblos au bord du fleuve rougi par son sang, voyait célébrer à Rome ses fêtes d'amour, de deuil et d'espérance, triduum où l'on commémorait ses épousailles, sa mort tragique et sa résurrection, et où l'on ensemençait ces « jardins d'Adonis », dont la prompte germination présageait et promouvait le réveil de la nature (23). Ses fidèles s'associaient bruyamment au bonheur et à la désolation de Salambo, son amante, dont jusqu'en Espagne une procession de femmes promenait la statue dans les rues des cités romaines (24). Avec eux avaient débarqué des ports du Levant Balmarcodès, « le seigneur des danses » orgiaques,

venu de Béryte (25) ; Marnas, le maître des pluies, adoré à Gaza, et l'on célébrait au printemps sur le rivage d'Ostie, comme en Orient, la fête aquatique et licencieuse du Maïoumas (26).

A côté de ces cultes à demi grécisés, d'autres plus purement sémitiques arrivèrent de l'intérieur du pays, car les marchands étaient souvent originaires de cités de l'*hinterland*, comme d'Apamée ou d'Épiphanie dans la Cœlé-Syrie, ou même de villages du plat pays. Le courant de l'émigration alla grossissant à mesure que Rome incorpora à l'Empire les petits royaumes qui conservaient au delà du Liban et de l'Oronte une indépendance précaire. En 71, la Commagène, qui s'étend entre le Taurus et l'Euphrate, fut annexée par Vespasien ; un peu après, les dynasties de Chalcis et d'Émèse furent pareillement privées de leur pouvoir. Néron, semble-t-il, avait déjà pris possession de Damas ; un demi-siècle plus tard, Trajan constituait la nouvelle province d'Arabie (106 ap. J.-C.), et en même temps l'oasis de Palmyre, riche entrepôt des marchandises de l'Inde et de la Perse, perdit aussi son indépendance (27). Rome étendait ainsi son autorité directe jusqu'au cœur du désert sur des pays qui n'étaient hellénisés que superficiellement et où les dévotions indigènes avaient conservé toute leur ferveur sauvage. Des relations fréquentes s'établirent dès lors entre ces contrées, jusque-là peu accessibles, et l'Occident. Le commerce s'y développa à mesure qu'on y créa des routes, et, avec les intérêts du négoce, les besoins de l'administration provoquèrent un échange incessant d'hommes, de produits et de croyances entre ces pays excentriques et les provinces latines.

Aussi, voit-on ces annexions suivies d'un nouvel afflux de divinités syriennes en Occident. C'est ainsi qu'à Pouzzoles, où venaient aboutir les principales lignes de navigation du Levant, le Baal de Damas (*Iupiter Damascenus*) avait au IIe siècle un temple desservi par des bourgeois considérés (28), et Dusarès, originaire du fond de l'Arabie, s'y voyait dresser des autels et offrir deux chameaux d'or (29), tandis qu'Allath, « la

PLANCHE IX

1. JUPITER HÉLIOPOLITAIN

L'idole est coiffée d'un large calathos, décoré de quatre épis et portant sur le devant le disque solaire entre les *uraei*. On voyait dans cette coiffure un symbole de l'éther. Le visage du jeune dieu est encadré par quatre étages de boucles calamistrées. Le corps est couvert d'une longue tunique, retombant des deux côtés des pieds, et est serré, par-dessus, dans une gaine, qui prend sur le torse l'apparence d'une cuirasse munie d'épaulières. Des bandes brodées y forment huit compartiments. Au-dessus, un disque ailé, coupé de deux cercles cantonnés d'étoiles, figure la sphère rapide des étoiles fixes (cf. *Doura-Europos*, p. 103, n. 7). Au-dessous, sont rangées les divinités planétaires des jours de la semaine : Sol et Luna, Mars et Mercure, Zeus et Héra (pour Vénus), enfin Saturne, sous lequel apparaît une tête de lion. Sur la base, on voit une image de la Fortune. Le revers est orné aussi du disque ailé, auquel est joint l'aigle, symbole du ciel (cf. pl. I, nº 2), de têtes de bélier et des rosaces. Le bras gauche, ramené contre le corps, tenait des épis ; le bras droit brandissait le fouet. Des deux côtés sont placés deux jeunes taureaux. — Bronze trouvé à Baalbek. Collection Sursock. — Dussaud, *Syria*, I, p. 1 ss., et pl. I-IV ; cf. ma note, *Ibid.*, II, p. 40 ss.

2. AGLIBOL ET MALAKHBEL

Dans un édicule, deux jeunes gens diadémés se serrent la main. A droite, le dieu lunaire Aglibol, un croissant derrière les épaules, tenant une lance de la main gauche, est vêtu de l'uniforme militaire romain. A gauche, Malakhbel en costume palmyrénien : tunique à longues manches (l'avant-bras est mal restauré) et pantalon ; par-dessus la tunique, une sorte de caftan ouvert par devant. La main gauche tient un objet mutilé. Entre les deux divinités, au fond, un cyprès (cf. pl. X, *d*). Au-dessous, dédicace bilingue grecque et palmyrénienne. Année 235 ap. J.-C. — Trouvé à Rome. Musée du Capitole. — *I. G.*, XIV, 971 ; Helbig, *Führer*[3], nº 988 ; cf. nos *Fouilles de Doura-Europos*, p. 104 ss.

1,

2.

1.

2.

déesse » arabe par excellence, s'identifiait avec Athéna et pénétrait jusqu'en Bétique (30). Ils vinrent y tenir compagnie à une divinité plus anciennement réputée, le Hadad de Baalbek-Héliopolis (*Iupiter Heliopolitanus*), dont le temple immense, restauré par Antonin le Pieux et qui passait pour une des merveilles du monde (31), dresse encore en face du Liban neigeux son architecture fastueuse. Héliopolis avait été avec Béryte la plus ancienne colonie fondée en Syrie sous Auguste ; son dieu participa à la position privilégiée accordée aux habitants de ces deux villes, qui l'adoraient avec une commune dévotion (32), et il fut, plus facilement que les autres, naturalisé romain (pl. IX, 1).

La conquête de la Syrie entière jusqu'à l'Euphrate et la soumission même d'une partie de la Mésopotamie favorisèrent d'une autre façon encore la diffusion des cultes sémitiques. Les Césars allèrent chercher dans ces contrées, peuplées de races guerrières, des recrues pour l'armée impériale. Ils y levèrent un grand nombre de légionnaires et surtout des auxiliaires, qui furent transportés sur toutes les frontières. Aucune troupe n'était plus habile que ces Orientaux à tirer de l'arc en plein galop, ni plus propre à harceler l'ennemi ou, en temps de paix, à poursuivre les pillards (33). Cavaliers et fantassins originaires de ces provinces formaient des contingents importants dans les garnisons d'Europe et d'Afrique. Ainsi, une cohorte montée de mille archers d'Émèse est établie en Pannonie, une autre d'archers de Damas dans la Germanie supérieure ; à la lisière du Sahara, dans le bassin du Danube, sur le *vallum* de Bretagne, on place des irréguliers de Palmyre, et des corps recrutés parmi les Ituréens, du Haurân jusqu'à l'Antiliban, campent à la fois en Dacie, en Germanie, en Égypte et en Cappadoce. La Commagène à elle seule ne fournit pas moins de six cohortes de cinq cents hommes, qui sont envoyées sur le Danube et en Numidie (34).

Le nombre des dédicaces consacrées par des soldats prouve à la fois la vivacité de leur foi et la diversité de leurs croyances. Comme les marins d'aujourd'hui, transportés sous des climats étrangers, exposés

à des périls incessants, ils étaient enclins à invoquer sans cesse la protection du ciel, et ils restaient attachés aux dieux qui, dans leur lointain exil, leur rappelaient la patrie absente. Aussi n'est-il pas étonnant que les Syriens enrôlés dans l'armée aient pratiqué près de leurs camps le culte de leurs déités ancestrales. Le Baal qui régnait sur le mont Kasios, près du grand port de Séleucie de Piérie, était vénéré au loin dans le monde hellénistique ; sous l'Empire, tandis qu'Hadrien montait lui sacrifier à l'aurore sur la cime qui lui était consacrée, tandis que des navigateurs apprenaient son nom aux riverains de la mer Ibérique, des soldats honoraient le *Iupiter Casius* à la frontière de la Germanie (35). Une inscription en vers à la louange de la déesse d'Hiérapolis a été découverte au nord de l'Angleterre, près du vallum d'Hadrien ; elle a pour auteur un préfet, probablement celui d'une cohorte d'*Hamii*, stationnée en cet endroit (36).

Les militaires ne sont pas tous, comme cet officier, venus grossir les rangs des fidèles qui adoraient des divinités depuis longtemps adoptées dans les cités latines. Ils en ont aussi apporté de nouvelles, arrivées de plus loin encore que leurs devancières, des confins mêmes du monde barbare, car c'est là surtout qu'on pouvait recruter des hommes aguerris. Ce seront, par exemple, *Baltis*, une « Notre-Dame » de l'Osrhoène au delà de l'Euphrate (37) ; *Aziz*, le « dieu fort » d'Édesse, assimilé à l'étoile Lucifer (38) ; *Malakhbel*, le « messager du Seigneur », patron des Palmyréniens, qui apparaît avec divers compagnons à Rome (pl. IX, 2-X), en Numidie, en Dacie (39). Le plus célèbre de ces dieux est, à cette époque, le Jupiter de Doliché, une petite ville de la Commagène, qui lui dut son illustration. Grâce aux troupes originaires de cette contrée, ce Baal obscur, dont aucun écrivain ne mentionne le nom, trouva des adorateurs dans toutes les provinces romaines, jusqu'en Afrique, en Germanie et en Bretagne (pl. XI, 2). Le nombre des dédicaces connues qui lui sont consacrées dépasse la centaine, et il s'accroît tous les jours. Primitivement, un dieu de la foudre, représenté brandissant une hache debout

sur un taureau (fig. 7), ce génie local de l'orage s'éleva au rang de divinité tutélaire des armées impériales. Ancien protecteur des forgerons, partout où l'on affinait et trempait le fer, il devint naturellement celui qu'invoquaient les soldats pour le succès de leurs armes (40).

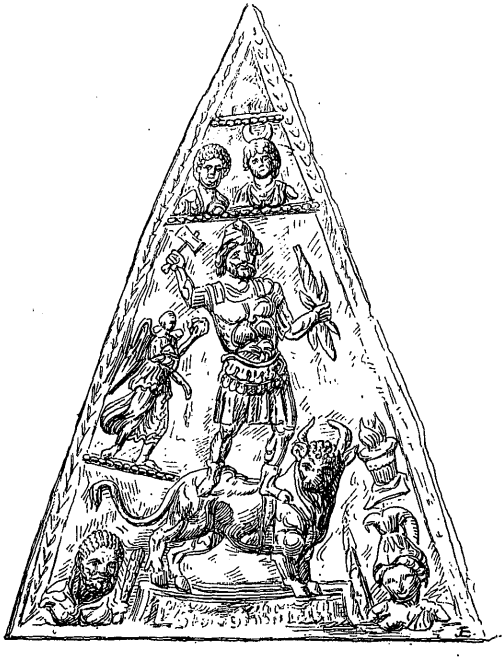


FIG. 7. — JUPITER DOLICHÉNUS EN HABIT MILITAIRE ROMAIN DEBOUT SUR UN TAUREAU.

Il lève de la main droite la double hache et tient de la gauche le foudre. A gauche, une Victoire lui tend une couronne ; à droite, un autel flamboyant. Plus bas, bustes d'Hercule et de Mars. A la partie supérieure, bustes du Soleil et de la Lune. — Plaque de bronze argentée trouvée à Komlod (Hongrie). Musée de Budapest, v. Domaszewski, *Religion des Römischen Heeres*, pl. IV, 1b.

La diffusion des cultes sémitiques en Italie, qui commença insensiblement sous la République, s'intensifia surtout à partir du Ier siècle de notre ère. Leur expansion et leur multiplication furent rapides, et ils atteignirent l'apogée de leur puissance au IIIe siècle. Leur influence devint presque prépondérante quand l'avènement des Sévères leur valut l'appui d'une cour à demi syrienne. Les fonctionnaires de tout ordre, les sénateurs et les officiers rivalisèrent de piété envers les dieux protecteurs de leurs souverains et protégés par ceux-ci. Des princesses intelligentes et ambitieuses, — Julia Domna, Julia Mæsa, Julia Mamæa, — dont l'ascendant intellectuel fut si considérable, se firent les propagatrices de leur religion nationale. On connaît le pronuncia-

mento audacieux qui, en 218, mit sur le trône un enfant de quatorze ans, serviteur du Baal d'Émèse, l'empereur Héliogabale. Il voulut donner à son dieu barbare, jusqu'alors presque inconnu, la primauté sur tous les autres. Les auteurs anciens racontent avec indignation comment ce prêtre couronné voulut élever sa pierre noire, idole grossière apportée d'Émèse, au rang de divinité souveraine de l'Empire en lui subordonnant tout l'ancien panthéon ; ils ne tarissent pas en détails révoltants sur le débordement de débauches auquel les fêtes du nouveau *Sol invictus Elagabal* servaient de prétexte (41). A la vérité, on peut se demander si les historiens romains, très hostiles à l'étranger qui prétendait faire dominer partout les usages de sa patrie, n'ont pas en partie dénaturé ou méconnu la réalité des faits. La tentative d'Héliogabale pour faire reconnaître son dieu comme le dieu suprême, pour établir dans le ciel une sorte de monothéisme, pareil à la monarchie qui régnait sur la terre, fut sans doute trop violente, maladroite et prématurée, mais elle répondait aux aspirations du temps, et l'on doit se souvenir que non seulement à Rome, mais dans tout l'Empire, des colonies et des troupes syriennes pouvaient servir d'appui à la politique impériale.

Un demi-siècle plus tard, Aurélien s'inspirait de la même pensée en créant un nouveau culte du « Soleil invincible ». Adoré dans un temple splendide par des pontifes égalés aux anciens pontifes de Rome, fêté tous les quatre ans par des jeux magnifiques, *Sol invictus* était, lui aussi, élevé au rang suprême dans la hiérarchie divine et devenait le protecteur spécial des empereurs et de l'Empire. Le pays où Aurélien trouva le modèle qu'il chercha à reproduire fut encore la Syrie. Selon sa conviction, le dieu solaire qu'adoraient ses ennemis les avait abandonnés pour assurer son triomphe, et il transporta dans son nouveau sanctuaire une image de Bêl, emportée de Palmyre, vaincue par ses armes (42).

* * *

Ainsi les souverains, à deux reprises, voulurent remplacer par un dieu sémitique le Jupiter capitolin, faire d'un culte sémitique le culte

PLANCHE X

DÉDICACE AUX DIEUX SOLAIRES PALMYRÉNIENS

a) *Face latérale de gauche.* Un jeune dieu solaire, en costume oriental, tenant de la main droite un sceptre ou un fouet, monte sur un quadrige attelé de griffons ; derrière lui, une Victoire ailée s'apprête à le couronner. Au-dessous, une inscription palmyrénienne (la première qui ait été publiée) : dédicace à Malakhbel et aux dieux de Palmyre. Les griffons, suivant la mythologie, habitent les bords de l'Océan, là où naît le Soleil. Ce tableau figure l'astre du jour, vainqueur des ténèbres, s'élevant dans le ciel. Les Palmyréniens donnaient à cet *Oriens* le nom de Malakhbel. — b) *Face antérieure.* Un buste du Soleil, nimbé et radié, est supporté par un aigle éployé. L'aigle est ici l'emblème du ciel (cf. pl. I, nº 2), et ce groupe représente le Soleil au sommet de sa course, resplendissant au plus haut des cieux. La dédicace latine l'appelle *Sol sanctissimus.* — c) *Face de droite.* Buste de Saturne voilé, tenant le *harpè.* Saturne est, suivant une doctrine astrologique très répandue, « le soleil de la nuit ». — d) *Face postérieure.* Un cyprès porte nouée à la partie supérieure une bandelette en signe de consécration. Du feuillage émerge un enfant, soutenant sur ses épaules un chevreau. Le cyprès était en Syrie consacré au dieu solaire. Il est probable que la scène figurée ici représente le *Natalis Invicti*, la nativité du Soleil au solstice d'hiver (25 décembre). — Autel sculpté sur les quatre faces, signalé à Rome (Trastévère) dès le xvᵉ siècle. Musée du Capitole. — Helbig, *Führer*, 3ᵉ édit., nº 767 ; Stuart Jones, *Cat.*, I, p. 47, et pl. IX. L'interprétation que nous résumons ici est justifiée par nous : *Syria*, t. IX, 1928, p. 101 ss.

a)

b)

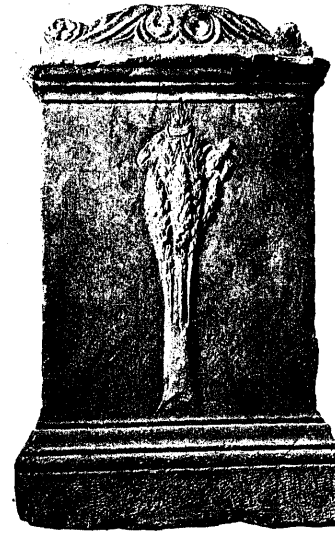
c)

d)

a)

b)

c)



d)

principal et officiel des Romains. Ils proclamaient la déchéance de la vieille idolâtrie latine au profit d'un autre paganisme emprunté à la Syrie. Quelle supériorité reconnaissait-on donc aux croyances de ce pays? Pourquoi même un général d'Illyrie, comme Aurélien, allait-il y chercher le type le plus parfait de la religion païenne? Voilà le problème qui se pose et qui ne pourra être résolu que si l'on se rend un compte exact de ce qu'étaient devenues sous l'Empire les croyances des Syriens.

C'est là une question encore mal élucidée. En dehors de l'opuscule, très superficiel, de Lucien sur la *dea Syria* nous ne trouvons guère de renseignements dignes de créance dans les écrivains grecs ou latins. L'ouvrage de Philon de Byblos, interprétation évhéméristе d'une prétendue cosmogonie phénicienne, est un alliage de très mauvais aloi. Nous ne possédons pas non plus, comme pour l'Égypte, les recueils originaux des vieilles liturgies sémitiques. Ce que nous avons appris, nous le devons surtout aux inscriptions, et si celles-ci fournissent des indications précieuses sur la date et l'aire d'expansion de ces cultes, elles sont presque muettes sur leurs doctrines. La lumière doit être attendue ici de fouilles pratiquées dans les grands sanctuaires de Syrie et aussi d'une interprétation plus exacte des monuments figurés, que nous possédons déjà en assez grand nombre, notamment de ceux du Jupiter Dolichénus.

Cependant, dès à présent. certains caractères du paganisme sémitique peuvent être reconnus, et, il faut l'avouer, si on le jugeait sur les apparences qui frappent tout l'abord, on l'apprécierait défavorablement.

Il était resté en lui un fonds d'idées très primitives, de naturisme aborigène, qui s'était maintenu à travers de longs siècles et devait persister en partie sous le christianisme et l'islamisme jusqu'à nos jours (43) — culte des hauts lieux sur lesquels une enceinte rustique marque parfois la limite du territoire consacré — culte des eaux, qui s'adresse à la mer, aux rivières qui coulent des montagnes, aux sources qui jaillissent

du sol, aux étangs, aux lacs et aux puits, où l'on jette pareillement les offrandes, soit qu'on vénère en eux la boisson qui désaltère et vivifie ou bien l'humeur féconde de la terre — culte des arbres qui ombragent les autels et que nul ne peut abattre ou mutiler — culte des pierres et surtout des pierres brutes appelées « bétyles » et qui, leur nom l'indique (*beth-El*), sont regardées comme la demeure du dieu ou, pour mieux dire, la matière où le divin s'incorpore (44). C'est sous la forme d'une pierre conique qu'Aphrodite-Astarté était adorée à Paphos, et un aérolithe noir, couvert de saillies et d'empreintes auxquelles on attachait un sens symbolique, représentait Élagabal et fut transporté, nous le rappelions, d'Émèse à Rome.

En même temps que les plantes ou les objets inanimés, auxquels on prêtait une vie mystérieuse, les animaux recevaient leur tribut d'hommages. Jusqu'à la fin du paganisme et même bien au delà se sont perpétuées des survivances d'une antique zoolâtrie. Souvent les dieux sont représentés debout sur des animaux : ainsi le Baal de Dolichè se tient sur un taureau (fig. 7), et sa parèdre sur un lion. Autour de certains temples, une quantité de bêtes sauvages erraient en liberté dans un parc sacré (45), souvenir du temps où elles passaient pour divines. Deux animaux surtout étaient l'objet d'une vénération générale : la colombe et le poisson. La colombe, dont les multitudes vagabondes accueillaient le voyageur débarquant à Ascalon (46) et dont les blancs tourbillons s'ébattaient dans les parvis de tous les sanctuaires d'Astarté (47), appartenait, pour ainsi dire, en propre à la déesse de l'amour, dont elle est restée le symbole, et au peuple qui adorait avec prédilection cette maîtresse des voluptés (48).

Le poisson était consacré à Atargatis, sans doute représentée primitivement elle-même sous cette forme, comme Derceto le resta toujours à Ascalon (49). Il était nourri dans des viviers à proximité des temples (50), et une crainte superstitieuse empêchait de le toucher, car la déesse punissait le sacrilège en couvrant son corps d'ulcères et de

tumeurs (51). Mais dans certains repas mystiques les prêtres et les initiés consommaient cette nourriture prohibée et croyaient ainsi absorber la chair de la divinité elle-même (52). Cette adoration et ces usages, répandus en Syrie, ont inspiré à l'époque chrétienne le symbolisme de l'Ichthys (53).

Mais au-dessus de cette couche inférieure et primordiale, qui affleurait encore par endroits, des croyances moins rudimentaires s'étaient formées. A côté des objets matériels et des animaux, le paganisme syrien vénérait aussi et surtout des divinités personnelles. On a reconstitué avec ingéniosité le caractère des dieux adorés primitivement par les tribus sémitiques (54). Chacune a son Baal et sa Baalat qui la protège et auxquels ses membres seuls peuvent rendre un culte. Le nom de *Ba'al*, « maître », résume la conception qu'on se fait de lui. Il est regardé d'abord comme le souverain de ses fidèles (55), et sa situation à leur égard est celle d'un potentat oriental par rapport à ses sujets ; ils sont ses serviteurs ou, pour mieux dire, ses esclaves (56). Le Baal est en même temps le « maître » ou propriétaire de la terre où il réside et qu'il fertilise en y faisant jaillir les sources. Ou bien son domaine est le firmament, il est le *dominus caeli*, d'où il fait tomber les eaux supérieures dans le fracas des orages. Toujours on l'unit à une « reine » céleste ou terrestre, et il est, en troisième lieu, le « seigneur » ou l'époux de la « dame » qui lui est associée. L'un représente le principe masculin, l'autre le principe féminin ; ils sont les auteurs de toute fécondité, et par suite le culte de ce couple divin prend souvent un caractère sensuel et voluptueux.

Nulle part, en effet, l'impudeur ne s'étalait aussi crûment que dans les temples d'Astarté, dont les servantes honoraient la déesse avec d'inlassables ardeurs. Les prostitutions sacrées n'ont été en aucun pays aussi développées qu'en Syrie, et en Occident on ne les trouve guère qu'où les Phéniciens les ont importées, comme au mont Éryx. Ces égarements, où l'on persévéra jusqu'à la fin du paganisme (57), doivent peut-être s'expliquer par la constitution primitive de la tribu sémitique,

et l'usage religieux put être à l'origine une des formes de l'exogamie, qui obligeait la femme à s'unir d'abord à un étranger (58). On crut aussi que l'union sexuelle de femmes engagées au service de la divinité, qui personnifiait toutes les énergies reproductrices de la nature, favorisait par sympathie la fertilité des campagnes et la fécondité des troupeaux.

De plus, seconde tare, aucune religion n'a pratiqué aussi longtemps les sacrifices humains, immolant, pour plaire à des dieux cruels, des enfants et des hommes faits. Hadrien eut beau interdire ces offrandes meurtrières (59), elles se maintinrent dans certaines cérémonies clandestines et dans les bas-fonds de la magie (p. 176) jusqu'à la chute des idoles et même plus tard. Elles correspondaient aux idées d'une époque où la vie d'un captif ou d'un esclave n'était pas plus précieuse que celle du bétail. La liturgie la plus évoluée en conserva des traces : dans le temple du Janicule, on découvrit une calotte cranienne placée dans une cavité ménagée au fond de l'abside sous la statue divine (60) ; c'est, semble-t-il, une survivance du vieux rituel de fondation, qui faisait enterrer des victimes humaines sous les murailles des constructions nouvelles, un simulacre remplaçant l'ancien meurtre religieux.

Ces usages sacrés, et beaucoup d'autres sur lesquels Lucien insiste avec complaisance dans son opuscule sur la déesse d'Hiérapolis, faisaient ainsi revivre journellement dans les temples de Syrie les mœurs d'un passé barbare. De toutes les vieilles conceptions qui avaient régné successivement dans le pays, aucune n'avait complètement disparu. Comme en Égypte, des croyances de date et de provenance très diverses coexistaient, sans qu'on cherchât ou sans qu'on réussît à les accorder. La zoolâtrie, la litholâtrie, toutes les dévotions naturistes y survivaient à la sauvagerie qui les avait créées. Les dieux étaient restés plus qu'ailleurs des chefs de clan (61), parce que l'organisation en tribus subsistait plus vivace et plus développée que dans toute autre région : sous l'Empire, beaucoup de cantons sont encore soumis à ce régime et commandés par des « ethnarques » ou « phylarques » (62). La religion, qui

sacrifiait à la divinité la vie des hommes et la pudeur des femmes, était demeurée sous bien des rapports au niveau moral de peuplades insociables et sanguinaires. Ses rites obscènes et atroces provoquèrent un soulèvement exaspéré de la conscience romaine quand Héliogabale tenta de les introduire en Italie avec son Baal d'Émèse.

* * *

Comment donc s'expliquer que les dieux syriens se soient néanmoins imposés à l'Occident et fait accepter des Césars eux-mêmes? C'est que le paganisme sémitique, pas plus que celui de l'Égypte, ne doit être jugé uniquement d'après certaines pratiques qui semblent révoltantes et qui perpétuaient au milieu de la civilisation la barbarie et les puérilités d'une société inculte. Comme en Égypte, il faut distinguer entre la dévotion populaire, infiniment diverse, enfermée dans ses coutumes locales, et la religion sacerdotale. La Syrie possédait une quantité de grands sanctuaires où un clergé instruit méditait et dissertait sur la nature des êtres divins et sur le sens de traditions héritées de lointains aïeux. Il s'efforçait constamment — son intérêt même le lui commandait — d'amender les traditions sacrées, d'en modifier l'esprit quand la lettre était immuable, afin qu'elles répondissent aux aspirations nouvelles d'une époque plus avancée, et il avait ses mystères et ses initiés à qui il révélait une sagesse supérieure aux croyances vulgaires de la foule (63).

On peut souvent tirer d'un même principe des conséquences diamétralement opposées. C'est ainsi que la vieille idée du *tabou*, qui transforma, ce semble, les maisons d'Astarté en maisons de débauche, devint aussi la source d'un code sévère de morale. Les tribus sémitiques étaient hantées de la crainte du tabou. Une multitude de choses étaient impures ou sacrées, car, dans la confusion originelle, ces deux notions n'étaient pas nettement différenciées. La faculté qu'a l'homme d'user pour ses besoins de la nature qui l'environne était ainsi limitée par une foule de

prohibitions, de restrictions, de conditions. Celui qui touche un objet interdit est souillé et corrompu ; ses semblables s'écartent de lui, et il ne peut plus participer au sacrifice. Pour effacer cette tache, il devra recourir à des ablutions ou à d'autres cérémonies connues des prêtres. La pureté, conçue d'abord comme purement matérielle, devient bientôt rituelle et enfin spirituelle. La vie est enveloppée d'un réseau de prescriptions circonstanciées, dont toute violation entraîne une déchéance et exige une pénitence. La préoccupation de se maintenir toujours en état de sainteté, ou de le recouvrer quand on l'a perdu, occupe toute l'existence. Elle n'est pas particulière aux Sémites, mais ils lui ont accordé une valeur primordiale (64). Et les dieux, qui possèdent nécessairement cette qualité d'une manière éminente, sont par excellence des êtres « saints » (ἅγιοι) (65).

Ainsi l'on réussit souvent à dégager de vieilles croyances, instinctives et absurdes, des principes de conduite et des dogmes de foi. Toutes les doctrines théologiques qui se répandaient en Syrie modifiaient l'antique conception qu'on se faisait des Baals. Mais il est infiniment difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de déterminer la part des influences diverses qui, depuis les conquêtes d'Alexandre jusqu'à la domination romaine, contribuèrent à faire du paganisme syrien ce qu'il était devenu sous les Césars. La civilisation de l'empire des Séleucides est mal connue, et nous ne pouvons déterminer ce qu'y produisit l'alliance de la pensée grecque avec les traditions des Sémites (66). Les religions des peuples voisins eurent aussi sur les croyances indigènes une action indéniable. La Phénicie et le Liban restèrent tributaires de l'Égypte au point de vue moral, longtemps après qu'ils se furent affranchis de l'antique suzeraineté des Pharaons (67). La théogonie de Philon de Byblos emprunte à ce pays des dieux et des mythes, et Hadad était honoré à Héliopolis suivant des rites qui tenaient à la fois de ceux des Syriens et de ceux des Égyptiens (68). Le monothéisme rigoureux des Juifs dispersés dans tout le pays dut agir aussi comme un ferment actif de transformation (69).

Mais Babylone surtout conserva son antique hégémonie intellectuelle (70), même après sa déchéance politique. La puissante caste sacerdotale qui y régnait ne fut pas détruite avec l'indépendance de sa patrie, et elle survécut aux conquêtes d'Alexandre, comme elle s'était maintenue sous la domination perse. Les recherches des assyriologues ont prouvé la persistance de son ancien culte sous les Séleucides et, du temps de Strabon, les « Chaldéens » disputaient encore dans les écoles rivales de Borsippa et d'Orchoè sur les premiers principes et la cosmologie (71). L'ascendant de ce clergé érudit s'exerça sur toutes les contrées d'alentour, à l'est sur la Perse, au nord sur la Cappadoce ; mais plus que nulle part ailleurs, il s'imposa aux Syriens, qui étaient unis aux Sémites orientaux par la communauté de la langue et du sang. Même quand les Parthes eurent arraché aux Séleucides la vallée de l'Euphrate, les rapports avec les grands temples de cette région restèrent ininterrompus. Les plaines de la Mésopotamie, peuplées de races congénères, s'étendaient des deux côtés d'une frontière que n'avait pas marquée la nature ; de grandes voies commerciales suivaient le cours des fleuves jumeaux qui descendent vers le golfe Persique ou elles coupaient à travers le désert (72), et les pèlerins venaient de Babylone, nous dit Lucien, faire leurs dévotions à la Dame de Bambyce (73).

Les relations spirituelles entre le judaïsme et cette grande métropole religieuse furent constantes depuis l'époque de l'Exil. A la naissance du christianisme, elles se manifestèrent par l'éclosion de sectes gnostiques, où la mythologie sémitique formait avec les idées juives et grecques des combinaisons étranges et servait de fondement à des constructions extravagantes (74). Enfin, au déclin de l'Empire, c'est encore de Babylonie que sortit la dernière religion orientale qui fut accueillie dans le monde latin : le manichéisme. On peut se figurer combien l'action de ce pays dut être puissante sur le paganisme syrien (75).

Cette action se manifesta sous diverses formes. Elle introduisit d'abord des dieux nouveaux : ainsi Bêl passa du panthéon babylonien dans celui de Palmyre et fut honoré dans toute la Syrie du Nord (76).

Elle provoqua aussi des groupements nouveaux d'anciennes divinités : on ajouta au couple primitif du Baal et de la Baalat un troisième membre pour former une de ces triades qu'affectionnait la théologie chaldéenne. Ce fut le cas à Hiérapolis comme à Héliopolis, dont les trois dieux, Hadad, Atargatis et Simios, deviennent dans les inscriptions latines Jupiter, Vénus et Mercure (77). Enfin et surtout l'astrolâtrie modifia profondément le caractère des puissances célestes, et, par une conséquence ultérieure, celui du paganisme romain tout entier. Elle leur donna d'abord à côté de leur nature propre une seconde personnalité ; les mythes sidéraux vinrent s'inscrire en surcharge sur les mythes agraires, et peu à peu les effacèrent. L'astrologie, née sur les bords de l'Euphrate, s'imposa même en Égypte au clergé hautain et inabordable du plus conservateur de tous les peuples (78). La Syrie l'accueillit sans réserve et se donna à elle tout entière (79) ; c'est ce dont témoignent aussi bien la littérature que la numismatique et l'archéologie : ainsi, le roi Antiochus de Commagène, qui mourut en 34 av. J.-C., s'était bâti sur un éperon du Taurus un tombeau monumental (80), où il plaça à côté des images de ses divinités ancestrales son horoscope figuré sur un grand bas-relief (fig. 8), et le plafond de la cella du temple de Bêl, construit à Palmyre sous le règne de Tibère, nous montre au centre le buste du Soleil entouré de ceux des six autres planètes (81).

L'importance qu'eut l'introduction des cultes syriens en Occident est donc qu'ils y apportèrent indirectement certaines doctrines théologiques des Chaldéens, comme Isis et Sérapis y transportèrent d'Alexandrie des croyances de la vieille Égypte. L'Empire romain reçut successivement le tribut religieux des deux grands peuples qui avaient autrefois dominé le monde oriental. Il est caractéristique que le dieu qu'Aurélien ramena d'Orient pour en faire le protecteur de ses États (p. 139), Bêl, soit en réalité un Babylonien, émigré à Palmyre (82), entrepôt cosmopolite que sa situation semblait prédestiner à devenir l'intermédiaire entre la civilisation de la vallée de l'Euphrate et celle du bassin de la Méditerranée.

L'action qu'exercèrent les spéculations des Chaldéens sur la pensée gréco-romaine peut être affirmée avec certitude, mais non encore strictement définie. Elle fut à la fois scientifique et religieuse, littéraire et populaire. Des néo-pythagoriciens, comme Numénius (83), et l'école néo-platonicienne, surtout depuis Jamblique, se réclament de ces maîtres vénérables, sans qu'une tradition fragmentaire permette de mesurer exactement ce qu'ils leur doivent. Un recueil de vers, souvent cité depuis le IIIe siècle sous le nom d' « Oracles chaldaïques » (Λόγια Χαλδαϊκά), combine les théories philosophiques des Grecs avec un mysticisme fantastique, certainement importé d'Orient. Il est à la Babylonie ce que la littérature hermétique est à l'Égypte, et il est pareillement difficile de déterminer la nature de chacun des ingrédients que le rédacteur du poème a fait entrer dans ses compositions poétiques. Celles-ci devaient devenir à la fin du paganisme la Bible des théurges platoniciens et de leur culte mystérieux (84). Mais auparavant déjà les prêtres syriens avaient, par leur propagande dans les masses, largement répandu en Occident des idées nées sur les bords lointains de l'Euphrate, et je voudrais essayer d'indiquer brièvement ici quel fut leur apport dans le syncrétisme païen.

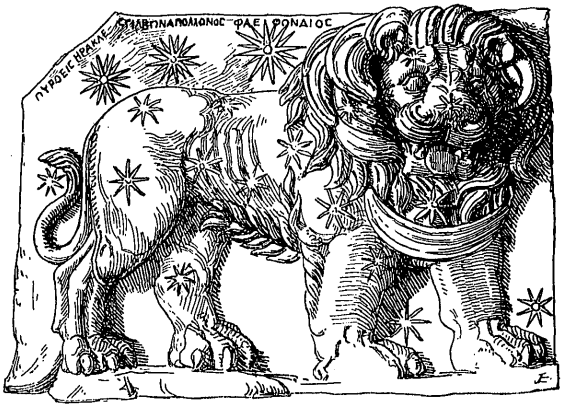


FIG. 8. — GÉNITURE ROYALE D'ANTIOCHUS DE COMMAGÈNE.

Le lion, couvert et entouré d'étoiles, est le signe zodiacal, où se trouvaient réunis le croissant lunaire et trois planètes figurées au-dessus de l'animal avec leurs noms, Mars, Mercure, Jupiter. — Date, 17 juillet 98 av. J.-C. — Humann et Puchstein, *Reisen*, p. 329 et suiv., 345 et suiv., pl. XL. Cf. Bouché-Leclercq, *Astr. gr.*, p. 373, n. 2, 439 ; Vettius Valens, I, 22, p. 45, 27, Kroll.

* * *

Nous avons vu que les dieux d'Alexandrie avaient séduit les âmes surtout par la promesse d'une immortalité bienheureuse. Ceux de la Syrie durent certainement aussi satisfaire des préoccupations qui tourmentaient alors tous les esprits. A la vérité, les vieilles idées sémitiques sur la destinée dans l'au-delà étaient peu consolantes. On sait combien leur conception de la vie d'outre-tombe était triste, terne, désespérante. Les morts descendent dans un royaume souterrain où ils mènent une existence misérable, pâle reflet de celle qu'ils ont perdue ; sujets aux besoins et à la souffrance, ils doivent être sustentés par les offrandes funèbres que leurs descendants font sur leur sépulture. Ce sont là d'antiques croyances et d'antiques usages qui se retrouvent dans la Grèce et l'Italie primitives.

Mais à cette eschatologie rudimentaire se substitua une tout autre conception, qui était en relation étroite avec l'astrologie chaldéenne et qui se répandit avec elle en Occident vers la fin de la République. Suivant cette doctrine, l'âme de l'homme après la mort remonte au ciel pour y vivre au milieu des étoiles divines (85). Tant qu'elle séjourne ici-bas, elle est soumise à toutes les exigences amères d'une destinée déterminée par les révolutions des astres ; mais, lorsqu'elle s'élève dans les régions supérieures, elle échappe à cette nécessité et aux limites mêmes du temps ; elle participe à l'éternité des dieux sidéraux qui l'environnent et auxquels elle est égalée. Pour certains, elle était attirée par les rayons du Soleil et après avoir passé par la Lune (86), où elle se purifiait, elle allait se perdre dans l'astre étincelant du jour (87). Une théorie plus purement astrologique, et qui est sans doute un développement de la première, enseignait que les âmes descendaient sur la terre du haut du ciel en traversant les sphères des sept planètes et acquéraient ainsi les dispositions et les qualités propres à chacun de ces astres. Après le trépas, elles retournaient par le même chemin à leur première demeure.

PLANCHE XI

1. ADONIS

On a trouvé en Syrie plusieurs statuettes d'un jeune homme à longue chevelure bouclée, marchant les pieds chaussés de sandales, vêtu d'un curieux manteau à franges, passé sur l'épaule gauche et enroulé autour de la taille. La main droite est étendue, le poing gauche, percé d'un trou, serrait quelque objet. On a reconnu avec une grande vraisemblance dans ce bel éphèbe le dieu Adonis. — Bronze trouvé à Saïda. Musée du Louvre. — Photographie obligeamment communiquée par M. Rostovtzeff. — De Ridder, *Les bronzes du Louvre*, I, 1913, n° 411, et pl. XXXIII.

2. JUPITER DOLICHÉNUS

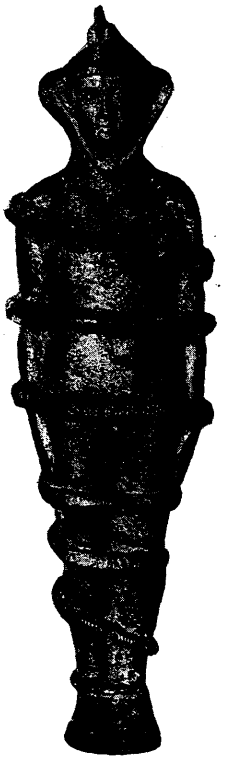
Cette œuvre nous montre la transformation subie en Occident par le type syrien du dieu de Dolichè. Rompant avec une tradition millénaire, qui remontait jusqu'aux Hittites, l'artiste n'a pas voulu placer ce Jupiter en équilibre instable debout sur le dos d'un taureau ; il se contente de lui faire appuyer le pied gauche sur la croupe de l'animal couché, reproduisant une attitude fréquente dans la plastique grecque depuis le IVe siècle. Le dieu ne porte pas, comme d'habitude, l'uniforme romain, mais le costume oriental, ordinairement prêté aux Asiatiques : large tunique nouée à la ceinture, pantalon, manteau agrafé sur l'épaule gauche, bonnet phrygien. Il tient le foudre de la main droite, appuyée sur la cuisse, et de la gauche porte une grande bipenne. — Statue trouvée à Carnuntum. Collection du comte Traun, à Deutsch-Altenburg. — Kan, *De Iove Dolicheno*, n° 38 ; cf. *Syria*, I, 1920, p. 186.

3. IDOLE DE BRONZE

Cette statuette fut trouvée couchée dans une cavité ménagée dans un autel triangulaire. Elle représente un personnage masculin, les pieds joints, les bras collés au corps raidi, étroitement enserré dans une étoffe, comme un cadavre dans son linceul. Seul le visage (ou un masque qui le couvre, comme celui d'une momie) a été laissé apparent par le linge qui forme de chaque côté de larges oreilles bouffantes. Un serpent fait sept fois le tour des jambes et du torse et vient poser sa tête, à crête dentelée, sur le crâne du dieu. Entre les circonvolutions du reptile, sept œufs avaient été déposés. Cette œuvre singulière est d'une interprétation malaisée. Elle figure probablement un dieu mort, comme Adonis, et les œufs, dont naît la vie, doivent faire allusion à l'espoir d'une résurrection (cf. ch. v, n. 11). Les sept replis du serpent rappellent sans doute les sept barrières que les sphères planétaires opposent à l'ascension de l'âme vers l'immortalité. On peut supposer que dans les mystères syriens, comme dans ceux de Mithra (*Mon. myst. de Mithra*, I, p. 117), la liturgie représentait ce passage, à travers les sept portes des cieux superposés, des âmes qui en recevaient ou leur abandonnaient leurs passions. La naissance et la renaissance n'étaient pas unes, mais septuples ; de là les sept œufs. — Trouvée dans le temple des dieux syriens au Janicule. — Gauckler, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1909, p. 424 = *Sanctuaire syrien du Janicule*, 1912, p. 210, pl. XXXIV (qui a cru, à tort, l'idole féminine) ; Nicole et Darier, *Mélanges École française de Rome*, XXIX, 1909, pl. X, p. 21 ss.

1.

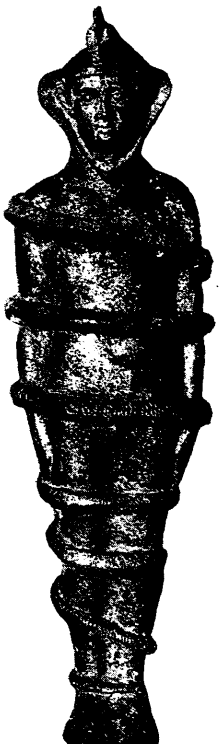
2.



3.

1.

2.



3.

Pour parvenir d'une sphère à la suivante, elles devaient franchir une porte gardée par un commandant (ἄρχων) (88) ou, comme l'on disait aussi, des frontières surveillées par des « douaniers » (τελώνια) (89). Seules, celles des initiés connaissaient le mot de passe qui fléchissait ces gardiens incorruptibles, et sous la conduite d'un dieu psychopompe (90) montaient sûrement de zone en zone. A mesure qu'elles s'élevaient, elles se dépouillaient « comme de vêtements » des passions et des facultés qu'elles avaient reçues en s'abaissant ici-bas et, débarrassées de tout vice et de toute sensualité, pénétraient dans le huitième ciel pour y jouir, essences subtiles, d'une béatitude sans fin.

Peut-être cette dernière doctrine, qui est indubitablement d'origine babylonienne, n'a-t-elle pas été acceptée généralement dans tous les cultes syriens, comme elle le fut dans les mystères de Mithra, mais certainement tous ces cultes, imprégnés d'astrologie, répandirent la croyance que les âmes des fidèles qui avaient vécu pieusement s'élevaient jusqu'aux sommets des cieux, où une apothéose les rendait semblables aux dieux lumineux (91). Cette doctrine détrôna peu à peu sous l'Empire toutes les autres ; les Champs-Élysées, que les sectateurs d'Isis et Sérapis situaient encore dans les profondeurs de la terre, furent transportés dans la zone éthérée des étoiles fixes (92), et le monde souterrain fut dès lors réservé aux méchants, qui n'avaient pas obtenu le passage à travers les portes célestes.

Les espaces sublimes où vivent les âmes purifiées sont aussi le séjour du dieu suprême (93). En même temps que les idées sur la fin de l'homme, l'astrologie transforma celles qu'on se faisait de la nature de la divinité. C'est surtout par là que les cultes syriens furent originaux ; car si les mystères alexandrins pouvaient offrir aux hommes des perspectives d'immortalité aussi réconfortantes que l'eschatologie de leurs rivaux, ils ne se haussèrent que tardivement jusqu'à une théologie équivalente. A la vérité, quatorze cents ans avant notre ère, Aménophis IV avait déjà essayé d'établir en Égypte l'autorité exclusive du dieu solaire,

et l'on pourrait citer de nombreux textes hiéroglyphiques où apparaît une certaine notion de l'éternité et l'universalité divines. Mais à l'époque romaine, le clergé de la vallée du Nil était atteint de la même décrépitude qui avait abaissé toute sa nation, et ses doctrines religieuses les plus avancées, telles que nous les trouvons exprimées dans les livres hermétiques, forment une théologie confuse et contradictoire, où de larges emprunts aux spéculations des Grecs sont accrochés tant bien que mal à des traditions indigènes. Aux Sémites revient l'honneur d'avoir réformé le plus radicalement l'ancien fétichisme et formulé un système logiquement construit et appuyé sur la science astronomique de leur époque. Leurs conceptions étroites et basses, au moment où nous pouvons d'abord les saisir, s'élargissent et s'élèvent jusqu'à atteindre à une sorte de monothéisme.

Les tribus syriennes, nous l'avons vu (p. 109), adoraient comme presque toutes les peuplades primitives un dieu du ciel (94) et de la foudre (95). Il ouvrait les réservoirs du firmament pour faire tomber la pluie et fendait les arbres géants des forêts à l'aide de la double hache, qui resta toujours son attribut (96). Lorsque les progrès de l'astronomie reculèrent les constellations à des distances incommensurables, le « Baal des cieux » (*Ba'al-šammîn*) dut nécessairement grandir en majesté. Sans doute, à l'époque des Achéménides, un rapprochement avec l'Ahoura-Mazda des Perses, ancien dieu de la voûte céleste devenu la plus haute puissance physique et morale, favorisa la transformation du vieux génie du Tonnerre (97). On continua à adorer en lui le ciel matériel, il est encore sous les Romains dit simplement *Caelus*, aussi bien que « Jupiter céleste » (*Iupiter Caelestis*, Ζεὺς Οὐράνιος) (98), mais c'est un ciel dont une science sacrée étudie et vénère le mécanisme harmonieux. Les Séleucides le représentent sur leurs monnaies le front surmonté d'un croissant et portant un soleil à sept rayons, pour rappeler qu'il préside au cours des astres (99) ; ailleurs, il est accosté de deux Dioscures, parce que ces héros qui, suivant le mythe grec, participaient alternativement à la vie et à la mort, étaient devenus des personnifications des deux

hémisphères célestes (100). Cette uranographie religieuse plaça dans la région la plus élevée du monde la résidence de la divinité suprême ; elle lui donna pour siège la zone la plus éloignée de la terre, au-dessus de celles des planètes et des étoiles fixes. C'est ce qu'on entendit exprimer par le nom de Très-Haut (Ὕψιστος) qu'on appliqua aussi bien aux Baals syriens qu'à Jéhovah (101). Suivant la théologie de cette religion cosmique, le Très-Haut a pour séjour l'orbe immense qui contient les sphères de tous les astres et embrasse l'univers entier, soumis à sa domination. Les Latins traduisirent le nom de cet « Hypsistos » par *Iupiter summus exsuperantissimus* (102), pour montrer sa prééminence sur tous les êtres divins.

Son pouvoir était, en effet, infini. Le postulat primordial de l'astrologie chaldéenne, c'est que tous les phénomènes et les événements de ce monde sont déterminés nécessairement par des influences sidérales. Les changements de la nature comme les dispositions des hommes sont soumis fatalement aux énergies divines qui résident dans le ciel. En d'autres termes, les dieux sont « tout-puissants » ; ils sont les maîtres du Destin qui gouverne souverainement l'univers. Cette notion de leur omnipotence apparaît comme le développement de l'antique autocratie qu'on reconnaissait aux Baals. Ceux-ci étaient conçus, nous l'avons dit, à l'image d'un monarque asiatique, et la terminologie religieuse se plaisait à faire ressortir l'humilité de leurs serviteurs par rapport à eux. On ne trouve en Syrie rien d'analogue à ce qui existait en Égypte, où le prêtre croyait pouvoir contraindre ses dieux à agir et osait même les menacer (p. 87) (103). La distance qui sépare l'humain et le divin fut toujours beaucoup plus large chez les Sémites, et l'astrologie vint seulement la marquer davantage en lui donnant un fondement doctrinal et une apparence scientifique. Les cultes asiatiques répandirent dans le monde latin la conception de la souveraineté absolue, illimitée, de Dieu sur la terre. Apulée appelle la déesse Syrienne *omnipotens et omniparens*, « toute-puissante et toute féconde » (104).

En outre, l'observation des cieux étoilés avait conduit les Chal-

déens à la notion de l'éternité divine. La constance des révolutions sidérales fit conclure à leur perpétuité. Les astres poursuivent sans cesse leur course toujours inachevée ; parvenus au terme de leur carrière, ils reprennent sans trêve la route déjà parcourue, et les cycles d'années, selon lesquels se produisent leurs mouvements, se prolongent à l'infini dans le passé et se succéderont à l'infini dans l'avenir (105). Ainsi un clergé d'astronomes conçut nécessairement le Baal « seigneur du ciel » comme étant — ces titres reviennent constamment dans les inscriptions sémitiques — le « maître de l'éternité » ou « celui dont le nom est loué dans l'éternité » (106). Les astres divinisés ne meurent pas, comme Osiris ou comme Attis ; chaque fois qu'ils semblent s'affaiblir, ils renaissent à une vie nouvelle, toujours invincibles (*invicti*).

Cette notion théologique pénétra avec les mystères des Baals de Syrie dans le paganisme occidental (107). Presque toujours, quand on trouve dans les provinces latines une dédicace à un *deus aeternus*, il s'agit d'un dieu sidéral syrien et, fait remarquable, ce n'est qu'au IIe siècle de notre ère que cette épithète entre dans l'usage rituel, en même temps que se propage le culte du dieu Ciel (*Caelus*) (108). Les philosophes avaient eu beau placer depuis longtemps la Cause première en dehors des limites du temps, leurs théories n'avaient pas pénétré dans la conscience populaire, ni réussi à modifier le formulaire traditionnel des liturgies. Pour le peuple, les divinités étaient toujours des êtres plus beaux, plus vigoureux, plus puissants que les hommes, mais nés comme eux et soustraits seulement à la vieillesse et au trépas, les Immortels du vieil Homère. Les prêtres syriens vulgarisèrent dans le monde romain l'idée que Dieu est sans commencement et sans fin et contribuèrent ainsi, parallèlement au prosélytisme juif, à donner l'autorité d'un dogme religieux à ce qui n'était auparavant qu'une théorie métaphysique.

Les Baals sont universels comme ils sont éternels et leur pouvoir devient sans limite dans l'espace comme dans le temps. Les deux idées sont corrélatives ; le titre de *mar'olam* qu'ils portent parfois peut être

traduit par « seigneur de l'univers » comme par « seigneur de l'éternité », et l'on s'est complu certainement à revendiquer pour eux cette double qualité (109). Les cieux, peuplés de constellations divines et parcourus par les planètes assimilées aux habitants de l'Olympe, déterminent par leurs mouvements les destinées de tout le genre humain, et la terre entière est soumise aux changements que provoquent leurs révolutions (110). Dès lors, le vieux *Ba'al-šammîn* se transforme nécessairement en une puissance universelle. Sans doute, il subsistait encore en Syrie sous les Césars des vestiges d'une époque où, fétiche d'un clan, le dieu local ne pouvait être adoré que par ses membres, et où les étrangers n'étaient admis auprès de ses autels qu'après une cérémonie d'initiation, à titre de frères ou du moins d'hôtes et de clients (111). Mais, dès que s'ouvre pour nous l'histoire des grandes divinités d'Héliopolis ou d'Hiérapolis, elles sont regardées comme communes à tous les Syriens, et une foule d'étrangers viennent de lointains pays en pèlerinage dans ces villes saintes. C'est comme protecteurs de l'humanité entière que les Baals ont fait des prosélytes en Occident, et y ont réuni dans leurs temples des fidèles de toute race et de toute nationalité. Ils se distinguent nettement à cet égard de Jéhovah.

Il est de l'essence du paganisme que la nature d'une divinité s'élargit en même temps que la quantité de ses fidèles augmente. Chacun lui attribue quelque qualité nouvelle, et son caractère se complique à mesure que se multiplie le nombre de ses adorateurs. En devenant plus puissante, elle tend aussi à se soumettre les dieux qui l'entourent et à concentrer en soi leurs fonctions. Pour résister à l'absorption qui les menace, ceux-ci doivent posséder une personnalité fortement accusée, un caractère très original. Or, les vagues déités des Sémites étaient dépourvues de cette individualité nettement tranchée. On ne trouve pas chez eux, comme dans l'Olympe hellénique, une société bien organisée d'immortels, ayant chacun sa physionomie propre, sa vie indépendante, riche en aventures et en expériences et exerçant un métier parti-

culier à l'exclusion des autres : celui-ci médecin, celui-là poète, un troisième berger ou chasseur ou forgeron. Les dédicaces grecques qu'on trouve en Syrie sont à cet égard d'une concision éloquente (112) : elles portent d'ordinaire le nom de Zeus, accompagné d'une simple épithète : κύριος « Seigneur », ἀνίκητος « invincible », μέγιστος « très grand ». Tous ces Baals paraissent frères. Ce sont des personnages aux contours indéterminés, des valeurs interchangeables, et ils furent aisément confondus.

Au moment où les Romains entrèrent en contact avec elle, la Syrie avait déjà traversé une période de syncrétisme analogue à celle que nous pouvons étudier avec plus de précision dans le monde latin. Le vieil exclusivisme, le particularisme national étaient vaincus. Les Baals des grands sanctuaires s'étaient enrichis des vertus de leurs voisins (113) ; puis, le même processus se poursuivant, ils avaient emprunté certains traits aux divinités étrangères, apportées par les conquérants grecs. Leur caractère était ainsi devenu indéfinissable ; ils remplissaient des fonctions incompatibles et possédaient des attributs inconciliables. Une inscription trouvée en Bretagne (114) assimile la déesse Syrienne à la Paix, à la Vertu, à Cérès, à la Mère des dieux et même au signe de la Vierge.

Les dieux sémitiques tendaient ainsi, conformément à la loi qui préside au développement du paganisme, à devenir des « Panthées », embrassant tout dans leur compréhension et identifiés avec la nature entière. Les diverses déités ne sont plus que des aspects différents sous lesquels se fait connaître l'Être suprême et infini. La Syrie, restée dans la pratique profondément et même grossièrement idolâtre, se rapprochait cependant théoriquement du monothéisme ou, si l'on préfère, de l'hénothéisme. Par une étymologie absurde, mais significative, le nom de Hadad était expliqué comme signifiant « un, un » (*'ad'ad*) (115).

On trouve partout dans le polythéisme, étroit et morcelé, une tendance confuse qui le pousse à s'élever vers une synthèse supérieure, mais en Syrie l'astrologie donna à des velléités, indécises ailleurs, la fermeté

d'une conviction raisonnée. La cosmologie chaldéenne qui déifie tous les éléments, mais attribue une action prépondérante aux astres, domine tout le syncrétisme syrien. Elle considère le monde comme un grand organisme dont les diverses parties, unies par une solidarité intime, agissent et réagissent les unes sur les autres. La divinité peut donc être regardée, ainsi que le croyaient les anciens Sémites, comme incorporée dans les eaux, dans le feu de la foudre, dans les pierres ou les plantes. Mais les dieux les plus puissants sont les constellations et les planètes qui régissent le cours des temps et des choses, et surtout le Soleil, qui, menant le chœur des étoiles, est le roi et le guide de tous les autres luminaires et l'arbitre du monde tout entier (116). La science des « Chaldéens », c'est-à-dire des prêtres-astronomes de l'époque hellénistique, enseignait que ce globe incandescent attirait et repoussait tour à tour les autres corps sidéraux, et les théologiens orientaux en avaient conclu que, réglant les mouvements des cieux, il déterminait par suite chacun des phénomènes de la nature et était l'auteur de tous les changements de l'univers. « Cœur du monde », il était le foyer de l'énergie divine qui remplissait ce grand organisme jusqu'à ses extrémités ; « lumière intelligente » (φῶς νοερόν), il était spécialement le créateur de la raison humaine, et de même que tour à tour il écartait et ramenait à lui les planètes, ainsi par une suite d'émissions et d'absorptions, il envoyait, croyait-on, à la naissance les âmes dans les corps qu'elles animaient et après la mort les faisait remonter dans son sein.

Plus tard, lorsqu'on plaça le siège du Très-Haut au delà des limites de l'univers, l'astre radieux qui nous éclaire devint l'image sensible de la puissance suprême, la source de toute vie et de toute intelligence, l'intermédiaire entre un Dieu inaccessible et les hommes, celui à qui les foules réservaient de préférence leurs hommages (117).

Le panthéisme solaire qui, durant la période hellénistique, grandit ainsi parmi les Syriens sous l'influence de l'astrolâtrie chaldéenne, s'imposa sous l'Empire au monde romain tout entier. En esquissant ici

très rapidement la constitution de ce système théologique, nous avons fait connaître en même temps la dernière forme que prit l'idée de Dieu dans le paganisme. Rome eut ici la Syrie pour maîtresse et pour devancière. Une divinité unique, toute-puissante, éternelle, universelle, ineffable, qui se rend sensible dans toute la nature, mais dont le Soleil est la manifestation la plus splendide et la plus énergique, telle est la dernière formule à laquelle aboutit la religion des Sémites païens et à leur suite celle des Romains. Il ne restait qu'une attache à rompre, en isolant hors des bornes du monde cet Être suprême qui résidait dans un ciel lointain, pour aboutir au monothéisme chrétien (118). Ainsi nous constatons ici encore comment la propagation des cultes orientaux a aplani les voies au christianisme et annoncé son triomphe. L'astrologie, qui fut toujours combattue par l'Église, avait cependant préparé les esprits à accueillir les dogmes que la foi nouvelle allait proclamer.

VI

LA PERSE

Le fait capital qui domine toute l'histoire de l'Asie antérieure dans l'antiquité, c'est l'opposition de la civilisation gréco-romaine et de celle de l'Iran, épisode de la grande lutte qui s'est toujours poursuivie dans ces contrées entre l'Orient et l'Occident. Les Perses, dans le premier élan de leurs conquêtes, étendent leur domination jusque sur les villes d'Ionie et sur les îles de la mer Égée ; mais leur force d'expansion vient se briser au pied de l'Acropole. Cent cinquante ans après, Alexandre détruit l'empire des Achéménides et porte la culture hellénique jusqu'aux bords de l'Indus. Les Parthes Arsacides, deux siècles et demi plus tard, se sont de nouveau avancés vers les confins de la Syrie, et Mithridate Eupator, prétendu descendant de Darius, pénètre à la tête de la noblesse perse du Pont jusqu'au cœur de la Grèce. Après le flux, le reflux ; l'Empire romain, reconstitué par Auguste, soumet bientôt à une sorte de vassalité l'Arménie, la Cappadoce et le royaume des Parthes lui-même. Mais, depuis le milieu du IIIe siècle, les Sassanides rendent à l'Iran sa puissance et font valoir ses antiques prétentions. Dès lors, jusqu'au triomphe de l'Islam, se poursuit un long duel entre deux États rivaux, dont chacun est tantôt vainqueur, tantôt vaincu, mais sans jamais être abattu, deux États qui, selon le mot d'un ambassadeur du roi Narsès à Galère, étaient « les deux yeux du genre humain (1) ».

L'astre « invincible » des Perses peut pâlir et s'éclipser, mais pour reparaître toujours plus éclatant. La force politique et militaire que ce

peuple conserve à travers les siècles est le résultat et la manifestation de ses hautes qualités intellectuelles et morales. Sa culture originale resta toujours rebelle à une assimilation que subirent à des degrés divers les Aryens de Phrygie, comme les Sémites de Syrie et les Chamites d'Égypte. L'hellénisme et l'*iranisme* — si je puis employer ce terme — étaient deux adversaires de même noblesse, mais d'éducation différente, qui s'estimaient réciproquement tout en se combattant. Il est significatif qu'Alexandre ait songé à associer les Perses à ses Macédoniens dans le gouvernement de son Empire : c'étaient les deux peuples de maîtres, seuls dignes de commander aux autres populations de l'Asie. Mais cette union fut bientôt brisée et les deux nations restèrent désormais séparées par une hostilité instinctive de race autant que par une opposition héréditaire d'intérêts.

Toutefois, il était inévitable qu'entre deux civilisations restées en contact durant plus de mille ans se produisissent des échanges multiples. L'action éducatrice qu'exerça l'hellénisme dans toute l'Asie antérieure et jusque dans l'Inde a souvent été mise en lumière (2), mais on n'a peut-être pas montré aussi exactement combien fut grand à travers les les âges le prestige de l'Iran, combien étendu le rayonnement de son énergie. Les recherches de ces dernières années ont montré son influence s'étendant à travers le Turkestan jusqu'en Chine (3) et pénétrant, d'autre part, toute la culture de la Russie méridionale, où la propagèrent les Scythes et les Sarmates (4). Car si le mazdéisme fut l'expression la plus haute de son génie, et si son ascendant fut par suite surtout religieux, il ne le fut cependant pas exclusivement.

Le souvenir de l'empire des Achéménides continua, longtemps après leur disparition, de hanter l'esprit des successeurs d'Alexandre. Non seulement les dynasties, soi-disant issues de Darius, qui régnaient sur le Pont, la Cappadoce et la Commagène, cultivèrent les traditions politiques qui les rapprochaient de leurs ancêtres supposés, mais même les Séleucides et les Ptolémées les adoptèrent en partie, comme héritiers

légitimes des anciens maîtres de l'Asie. On se rappelait volontiers un idéal de grandeur passée, et l'on cherchait à le réaliser dans le présent (5). Plusieurs institutions furent ainsi transmises aux empereurs romains par l'intermédiaire des monarchies asiatiques. Ainsi celle des *amici Augusti*, amis attitrés et conseillers intimes des princes, adopta en Italie les formes qu'elle avait prises à la cour des diadoques, qui avaient eux-mêmes imité l'antique organisation du palais des Grands Rois (6). De même la coutume de porter devant les Césars le feu sacré, comme emblème de la perpétuité de leur pouvoir, remonte jusqu'à Darius et passa avec d'autres traditions iraniennes aux dynasties qui se partagèrent l'empire d'Alexandre. La similitude non seulement de la pratique des Césars avec l'observance des monarques orientaux, mais encore des croyances qu'elles expriment, est frappante, et l'on ne saurait douter de la continuité de cette tradition politique et religieuse (7). A mesure que le cérémonial aulique et l'histoire interne des royaumes hellénistiques seront mieux connus, on pourra établir avec plus de précision comment la succession des Achéménides, morcelée et amoindrie, finit par être léguée à travers des générations de souverains à ces princes d'Occident qui se proclamaient, comme les Artaxerxès, les maîtres sacro-saints du monde (8). Sait-on encore que l'habitude de donner aux amis un baiser de bienvenue fut une cérémonie du protocole oriental, avant de devenir en Europe une habitude familière (9)?

Il est plus difficile de suivre les voies dérobées par lesquelles cheminent les idées pures pour passer de peuple à peuple. Mais il est certain qu'au début de notre ère certaines conceptions mazdéennes s'étaient déjà répandues au loin, en dehors de l'Asie. Sous les Achéménides, le parsisme avait eu, sur les croyances d'Israël, une action dont on peut discuter l'étendue, mais qui est indéniable (10). Quelques-uns de ses dogmes, comme ceux relatifs aux anges et aux démons, à la fin du monde et à la résurrection finale, furent, grâce à la diffusion des colonies juives, propagés dans tout le bassin de la Méditerranée.

D'autre part, depuis les conquêtes de Cyrus et de Darius, l'attention toujours éveillée des Grecs se porta vers les doctrines et les pratiques religieuses des nouveaux dominateurs de l'Orient (11). Une foule de légendes qui font de Pythagore, de Démocrite et d'autres philosophes les disciples des mages conservent le souvenir du prestige dont jouissait alors cette puissante tribu sacerdotale. La conquête macédonienne, qui mit les Grecs en rapports directs avec de nombreux sectateurs du mazdéisme, donna un stimulant nouveau à la curiosité dont cette religion était l'objet, et le grand mouvement scientifique qu'Aristote avait inauguré poussa une quantité d'érudits à s'occuper des croyances professées par les sujets iraniens des Séleucides. Un renseignement digne de créance nous apprend que les œuvres cataloguées sous le nom de Zoroastre dans la bibliothèque d'Alexandrie comprenaient deux millions de lignes (12), c'est-à-dire environ huit cents volumes. Cette immense littérature sacrée dut attirer l'attention des savants et provoquer les réflexions des philosophes. Tout le savoir embrouillé et superstitieux dont l'Orient avait gardé la tradition y était donné, au même titre que les vérités religieuses, comme une révélation divine : chimie, physique, botanique, médecine, minéralogie, astronomie s'y mêlaient aux spéculations cosmologiques et théologiques. Mais surtout la science trouble et équivoque qui se répandait jusque dans les classes populaires sous le nom de *magie* était, comme son nom même l'indique, en grande partie d'origine perse et, en même temps que des recettes d'expérimentateurs et des procédés de thaumaturges, elle enseignait confusément des doctrines sur les dieux et le monde (13). Il s'y joignait de prétendues prophéties, comme l'Apocalypse attribuée à Hystaspe, qui annonçait le jugement dernier et la conflagration finale de l'univers (14).

Ainsi, bien avant que les Romains ne prissent pied en Asie, certaines institutions des Perses avaient, dans le monde gréco-oriental, trouvé des imitateurs ; certaines de leurs croyances, des adeptes. Leur action est indirecte, furtive, souvent indiscernable, mais certaine. Les

agents les plus actifs de cette diffusion semblent avoir été pour le mazdéisme, comme pour le judaïsme, des colonies de fidèles qui avaient émigré loin de la mère patrie. Il y eut une *Diaspora* iranienne analogue à celle des Israélites. Des communautés de mages étaient établies non seulement dans l'est de l'Asie Mineure, mais en Galatie, en Phrygie, en Lydie et même en Égypte, et partout elles restaient attachées avec une ténacité persistante à leurs mœurs et à leurs croyances (15).

L'action de l'Iran devint beaucoup plus immédiate lorsque Rome étendit ses conquêtes en Asie Mineure et en Mésopotamie. Des contacts passagers avec des populations mazdéennes se produisirent à partir des guerres contre Mithridate, mais ils ne devinrent fréquents et durables qu'au Ier siècle de notre ère. C'est alors que l'Empire étendit graduellement ses annexions jusqu'à l'Euphrate supérieur, s'adjoignant ainsi tout le plateau d'Anatolie, et, au sud du Taurus, la Commagène. Les dynasties indigènes qui, malgré la vassalité où elles étaient réduites, protégeaient l'isolement séculaire de ces contrées lointaines, disparurent l'une après l'autre. Les Flaviens construisirent un immense réseau routier, à travers ces régions jusqu'alors presque inaccessibles, et ils établirent ainsi des voies de pénétration aussi importantes pour Rome que le sont, pour la Russie actuelle, les chemins de fer du Turkestan ou de la Sibérie (16). En même temps que les légions vinrent camper sur les bords du haut Euphrate et dans les montagnes de l'Arménie, la Palmyrène perdait son indépendance et la domination des Césars s'étendait jusqu'au delà du désert syrien. Ainsi, d'une part, tous les îlots mazdéens disséminés en Cappadoce et dans le Pont entrèrent forcément en rapports constants avec le monde latin, et, d'autre part, la disparition des États tampons de la frontière fit, à l'époque de Trajan, de l'empire romain et de celui des Parthes, des puissances limitrophes.

De ces conquêtes et de ces annexions en Asie Mineure et en Syrie date la propagation soudaine en Occident des mystères persiques de Mithra. Car, si une communauté de leurs adeptes paraît avoir existé à

Rome dès le temps de Pompée, depuis 67 av. J.-C. (17), leur diffusion réelle ne commença qu'à partir des Flaviens vers la fin du Ier siècle de notre ère. Ils se firent de plus en plus envahissants sous les Antonins et les Sévères pour rester jusqu'à la fin du IVe siècle le culte le plus important du paganisme. C'est par leur intermédiaire que les doctrines originales du mazdéisme se répandirent le plus largement dans toutes les provinces latines, et c'est d'eux que nous avons à nous occuper en première ligne pour apprécier l'action de l'Iran sur les croyances romaines.

Mais, remarquons-le, l'influence grandissante de la Perse ne se manifeste pas seulement dans la sphère religieuse. Surtout depuis que ce pays eut, avec l'avènement de la dynastie sassanide (228 ap. J.-C.), repris conscience de sa valeur et de sa force, se fut remis à cultiver ses traditions nationales, eut réorganisé la hiérarchie d'un clergé d'État et retrouvé cette cohésion politique qui lui faisait défaut sous les Parthes, il sentit et fit sentir sa supériorité sur l'empire voisin, déchiré alors par les factions, livré au hasard des pronunciamentos, ruiné économiquement et moralement. Les études qui se poursuivent sur l'histoire de cette période si mal connue montrent de plus en plus que Rome affaiblie fut alors l'imitatrice de la Perse.

La cour de Dioclétien avec ses prosternations devant le maître égalé à la divinité, sa hiérarchie compliquée de fonctionnaires et la foule d'eunuques qui l'avilissent, est de l'aveu des contemporains une imitation de celle des Sassanides. Galère déclarait sans ambages que l'absolutisme perse devait être introduit dans son empire (18), et l'ancien césarisme, fondé sur la volonté populaire, parut sur le point de se transformer en une sorte de khalifat.

Des découvertes récentes ont aussi permis d'entrevoir le développement dans l'Empire parthe, puis dans l'Empire sassanide, d'une puissante école artistique, qui grandit indépendamment des centres grecs de production. Si elle emprunte à la sculpture ou à l'architecture

helléniques certains modèles, elle les fond avec des motifs orientaux dans une décoration d'une richesse exubérante. Son champ d'action s'étendit bien au delà de la Mésopotamie jusqu'au sud de la Syrie, où elle nous a laissé des monuments d'une incomparable splendeur d'ornementation, et le rayonnement de ce foyer étincelant éclaira sans doute à la fois Byzance, les barbares du Nord et la Chine (19).

Ainsi l'Orient iranien agit victorieusement sur les institutions politiques et sur les goûts artistiques comme sur les idées et les croyances des Romains. La propagation de la religion mithriaque, qui se proclama toujours fièrement persique, fut accompagnée d'une foule d'actions parallèles du peuple dont elle était issue. Jamais, pas même à l'époque des invasions musulmanes, l'Europe ne sembla plus près de devenir asiatique qu'au moment où Dioclétien reconnaissait officiellement en Mithra le protecteur de l'Empire reconstitué (20). L'époque où ce dieu parut devoir établir son autorité sur tout le monde civilisé fut une des phases critiques de l'histoire morale de l'antiquité. Une invasion irrésistible de conceptions sémitiques et mazdéennes faillit conquérir à jamais l'esprit occidental. Même quand Mithra eut été vaincu et expulsé de Rome devenue chrétienne, la Perse ne désarma pas. L'œuvre de conversion, où il avait échoué, fut reprise par le manichéisme, héritier de ses doctrines cardinales, et le dualisme iranien, propagé par les Pauliciens et les Cathares, continua jusqu'au moyen âge à provoquer des luttes sanglantes depuis l'Euphrate jusqu'à l'Atlantique.

* * *

De même qu'on ne peut comprendre le caractère des mystères d'Isis et Sérapis qu'en étudiant les circonstances de leur création par les Ptolémées, de même, on ne saisira les causes de la puissance où atteignirent ceux de Mithra qu'en remontant à leur première formation.

Pour ceux-ci, la question est malheureusement plus obscure. Les auteurs anciens ne nous apprennent presque rien sur l'origine de Mithra.

Qu'il soit un dieu perse, c'est un point sur lequel tous sont d'accord et, à défaut de leur témoignage, l'Avesta nous l'aurait appris. Mais comment est-il arrivé du plateau de l'Iran jusqu'en Italie? Deux pauvres lignes de Plutarque sont ce que nous possédons de plus explicite à cet égard. Il nous rapporte incidemment que les pirates d'Asie Mineure vaincus par Pompée accomplissaient des sacrifices étranges sur l'Olympe, un volcan de Lycie, et pratiquaient des rites occultes, entre autres ceux de Mithra, qui, dit-il, « conservés jusqu'à nos jours, ont été d'abord enseignés par eux (21) ». Un scoliaste de Stace, Lactantius Placidus, écrivain d'une médiocre autorité, nous apprend encore que ce culte passa des Perses aux Phrygiens et des Phrygiens aux Romains (22).

Les deux auteurs s'accordent donc à placer en Asie Mineure l'origine de la religion iranienne qui se répandit en Occident, et, en effet, divers indices nous ramènent vers cette contrée. Ainsi, la fréquence du nom de Mithridate dans les dynasties du Pont, de Cappadoce, d'Arménie et de Commagène, que des généalogies fictives prétendaient rattacher aux Achéménides, montre la dévotion que ces princes professaient pour Mithra. Un des bas-reliefs découverts dans le mausolée du Nemroud-Dagh en Commagène nous montre le dieu serrant la main droite, en signe d'alliance, au roi Antiochus (fig. 9).

Le mithriacisme, qui fut révélé aux Romains du temps de Pompée, s'était donc constitué dans les monarchies anatoliques durant l'époque précédente, époque d'une intense fermentation morale et religieuse. Malheureusement, nous n'avons aucun monument de cette période de son histoire. L'absence de témoignages directs sur le développement des sectes mazdéennes durant les trois derniers siècles avant notre ère s'oppose à une connaissance sûre du parsisme d'Asie Mineure.

On n'a fouillé dans cette contrée aucun temple consacré à Mithra. Les inscriptions qui mentionnent son nom y sont jusqu'ici rares et insignifiantes (23). Par suite, nous ne pouvons atteindre qu'indirectement

ce culte primitif qui se dérobe à nos investigations. C'est en étudiant le milieu où il naquit que nous pourrons tenter d'expliquer les caractères qui le distinguèrent en Occident.

Sous la domination des Achéménides, l'est de l'Asie Mineure fut colonisé par les Perses. Le plateau d'Anatolie se rapprochait, par ses cultes et son climat, de celui de l'Iran et se prêtait notamment à l'élève des chevaux (24). La noblesse qui possédait le sol appartenait en Cappadoce et même dans le Pont, comme en Arménie, à la nation conquérante. Sous les divers régimes qui se succédèrent après la mort d'Alexandre, ces seigneurs fonciers restèrent les véritables maîtres du pays, chefs de clan administrant le canton où ils avaient leurs domaines et, au moins aux confins de l'Arménie, ils conservèrent, à travers toutes les vicissitudes politiques jusqu'à Justinien, le titre héréditaire de satrapes, qui rappelait leur origine iranienne (25). Cette aristocratie militaire et féodale fournit à Mithridate Eupator bon nombre des officiers qui l'aidèrent à braver si longtemps les efforts de Rome et, plus tard, elle sut défendre contre les

FIG. 9. — MITHRA ET ANTIOCHUS Ier DE COMMAGÈNE (1er siècle av. J.-C.).

Le dieu et le roi, qui se serraient la main droite, sont vêtus pareillement du costume royal de la dynastie commagéenne, seulement Mithra a la tête nimbée et radiée et porte au lieu d'une tiare dentelée un haut bonnet conique. Il tenait probablement dans la main gauche un faisceau de baguettes (*bareçmân*, cf. fig. 10). — Humann et Puchstein, *Reisen*, pl. XXXVIIII, 2, p. 321 et suiv. ; *Mon. myst. Mithra*, II, fig. 10, p. 188.

entreprises des Césars l'indépendance, toujours menacée, de l'Arménie. Or, ces guerriers adoraient Mithra comme génie protecteur de leurs armes, et c'est pourquoi Mithra resta toujours, même dans le monde latin, le dieu « invincible », le dieu tutélaire des armées, honoré surtout par les soldats.

A côté de la noblesse perse, un clergé perse s'était établi dans la péninsule (26). Il desservait des temples célèbres, consacrés aux dieux mazdéens, à Zéla dans le Pont, à Hiérocésarée de Lydie (27). Des mages, qu'on appelait maguséens ou « pyrèthes » (allumeurs de feu), étaient disséminés dans tout le Levant. Comme les Juifs, ils conservaient, avec une fidélité scrupuleuse, leurs coutumes nationales et leurs rites traditionnels, si bien que Bardesane d'Édesse, voulant réfuter les doctrines de l'astrologie et montrer qu'un peuple peut garder les mêmes mœurs sous des climats différents, invoque leur exemple (28). Nous connaissons suffisamment le culte qu'ils pratiquaient pour être assurés que l'auteur syriaque ne leur attribuait pas à tort cet esprit conservateur. Les sacrifices des « pyrèthes », que Strabon observa en Cappadoce, rappellent toutes les particularités de la liturgie avestique. C'étaient les mêmes prières psalmodiées devant l'autel du feu en tenant le faisceau sacré (*bareçmân*), les mêmes oblations de lait, d'huile et de miel, les mêmes précautions pour que l'haleine de l'officiant ne souillât pas la flamme divine. Un curieux bas-relief de Dascylium (fig. 10), où sous les Achéménides résidait le satrape de Phrygie, rend sensibles aux yeux ces rites du sacrifice mazdéen (29). Leurs dieux étaient ceux du mazdéisme orthodoxe ou peu s'en fallait. Ils adoraient Ahoura-Mazda, qui était resté à leurs yeux, comme l'étaient primitivement Zeus et Jupiter, une divinité du ciel. Au-dessous de lui, ils vénéraient des abstractions divinisées, telles Vohou-Mano, la Bonne Pensée, Amérétat, l'Immortalité, dont le zoroastrisme a fait ses Amshaspands, les archanges qui entourent le Très-Haut (30). Enfin, ils sacrifiaient aux génies de la nature, les Yazatas, comme Anâhita ou Anaïtis, la déesse des eaux fécondantes, Atar, personnification du feu, et

surtout Mithra, le pur génie de la lumière. Ainsi, le mazdéisme, un mazdéisme un peu différent de celui de l'Avesta, resté, à certains égards, plus près du naturalisme primitif des Aryens, mais néanmoins un mazdéisme nettement caractérisé et fortement constitué, est à la base de la religion des mages d'Asie Mineure, et il devait rester, dans les mystères occidentaux de Mithra, le fondement le plus solide de leur grandeur.

FIG. 10. — SACRIFICE DES MAGES.

Devant une niche ou un grand autel, sur un bûcher de brindilles, retenu par des pieux, sont posées une tête de taureau et une tête de bélier. A droite, deux officiants, vêtus du costume perse, la bouche couverte du *pâdam*, et probablement gantés ; l'un, le prêtre, tient deux faisceaux de baguettes (*bareçmân*) ; l'autre, l'acolyte, lève les mains en signe d'adoration. — Ve siècle. — Macridy-bey, *Bull. corr. hell.*, XXXVII, 1913, p. 340, pl. VIII. Cf. *infra*, ch. VI, n. 29.

Seulement — c'est là un fait que les découvertes récentes d'inscriptions bilingues ont achevé de démontrer (31) — la langue qu'employaient ou du moins qu'écrivaient les colonies iraniennes d'Asie Mineure n'était pas leur ancien idiome aryen, mais un dialecte sémitique, l'araméen. Sous les Achéménides, celui-ci servit aux relations diplomatiques et commerciales dans tous les pays situés à l'ouest du Tigre; notamment en Cappadoce et en Arménie, il demeura jusqu'au moment où, pendant la période hellénistique, il fut peu à peu supplanté par le grec, la langue littéraire et probablement aussi la langue liturgique. Le nom

entreprises des Césars l'indépendance, toujours menacée, de l'Arménie. Or, ces guerriers adoraient Mithra comme génie protecteur de leurs armes, et c'est pourquoi Mithra resta toujours, même dans le monde latin, le dieu « invincible », le dieu tutélaire des armées, honoré surtout par les soldats.

A côté de la noblesse perse, un clergé perse s'était établi dans la péninsule (26). Il desservait des temples célèbres, consacrés aux dieux mazdéens, à Zéla dans le Pont, à Hiérocésarée de Lydie (27). Des mages, qu'on appelait maguséens ou « pyrèthes » (allumeurs de feu), étaient disséminés dans tout le Levant. Comme les Juifs, ils conservaient, avec une fidélité scrupuleuse, leurs coutumes nationales et leurs rites traditionnels, si bien que Bardesane d'Édesse, voulant réfuter les doctrines de l'astrologie et montrer qu'un peuple peut garder les mêmes mœurs sous des climats différents, invoque leur exemple (28). Nous connaissons suffisamment le culte qu'ils pratiquaient pour être assurés que l'auteur syriaque ne leur attribuait pas à tort cet esprit conservateur. Les sacrifices des « pyrèthes », que Strabon observa en Cappadoce, rappellent toutes les particularités de la liturgie avestique. C'étaient les mêmes prières psalmodiées devant l'autel du feu en tenant le faisceau sacré (*bareçmân*), les mêmes oblations de lait, d'huile et de miel, les mêmes précautions pour que l'haleine de l'officiant ne souillât pas la flamme divine. Un curieux bas-relief de Dascylium (fig. 10), où sous les Achéménides résidait le satrape de Phrygie, rend sensibles aux yeux ces rites du sacrifice mazdéen (29). Leurs dieux étaient ceux du mazdéisme orthodoxe ou peu s'en fallait. Ils adoraient Ahoura-Mazda, qui était resté à leurs yeux, comme l'étaient primitivement Zeus et Jupiter, une divinité du ciel. Au-dessous de lui, ils vénéraient des abstractions divinisées, telles Vohou-Mano, la Bonne Pensée, Amérétat, l'Immortalité, dont le zoroastrisme a fait ses Amshaspands, les archanges qui entourent le Très-Haut (30). Enfin, ils sacrifiaient aux génies de la nature, les Yazatas, comme Anâhita ou Anaïtis, la déesse des eaux fécondantes, Atar, personnification du feu, et

surtout Mithra, le pur génie de la lumière. Ainsi, le mazdéisme, un mazdéisme un peu différent de celui de l'Avesta, resté, à certains égards, plus près du naturalisme primitif des Aryens, mais néanmoins un mazdéisme nettement caractérisé et fortement constitué, est à la base de la religion des mages d'Asie Mineure, et il devait rester, dans les mystères occidentaux de Mithra, le fondement le plus solide de leur grandeur.

FIG. 10. — SACRIFICE DES MAGES.

Devant une niche ou un grand autel, sur un bûcher de brindilles, retenu par des pieux, sont posées une tête de taureau et une tête de bélier. A droite, deux officiants, vêtus du costume perse, la bouche couverte du *pâdam*, et probablement gantés ; l'un, le prêtre, tient deux faisceaux de baguettes (*bareçmân*) ; l'autre, l'acolyte, lève les mains en signe d'adoration. — Ve siècle. — Macridy-bey, *Bull. corr. hell.*, XXXVII, 1913, p. 340, pl. VIII. Cf. *infra*, ch. VI, n. 29.

Seulement — c'est là un fait que les découvertes récentes d'inscriptions bilingues ont achevé de démontrer (31) — la langue qu'employaient ou du moins qu'écrivaient les colonies iraniennes d'Asie Mineure n'était pas leur ancien idiome aryen, mais un dialecte sémitique, l'araméen. Sous les Achéménides, celui-ci servit aux relations diplomatiques et commerciales dans tous les pays situés à l'ouest du Tigre; notamment en Cappadoce et en Arménie, il demeura jusqu'au moment où, pendant la période hellénistique, il fut peu à peu supplanté par le grec, la langue littéraire et probablement aussi la langue liturgique. Le nom

même qu'on donnait aux maguséens (μαγουσαῖοι) est une transcription exacte d'un pluriel sémitique (32). Ce phénomène, qui surprend à première vue, s'explique par l'histoire des « maguséens », émigrés en Asie Mineure. Ils n'y sont pas venus directement de Persépolis ou de Suse, mais de Mésopotamie, et leur culte avait été profondément influencé par les spéculations du clergé puissant qui desservait les temples de Babylone. La théologie savante des Chaldéens s'imposa au mazdéisme primitif, qui était un ensemble de traditions et de rites plutôt qu'un corps de doctrines. Les divinités des deux religions furent identifiées, leurs légendes rapprochées et l'astrologie sémitique, fruit de longues observations scientifiques, vint se superposer aux mythes naturalistes des Iraniens ; Ahouza-Mazda fut assimilé à Bêl, Anâhita à Ishtar et Mithra à Shamash, le dieu solaire. Une inscription araméenne de Cappadoce (33) célèbre l'union mystique de Bêl avec la Foi mazdéenne, reine appelée « sœur et femme » du roi selon l'usage des Perses, qui regardaient ces mariages consanguins comme les plus saints de tous. L'identification de Mithra avec Shamash par l'astrolâtrie chaldéenne fut cause que, dans les mystères romains, Mithra fut communément appelé *Sol invictus*, bien qu'il soit proprement distinct du Soleil, et un symbolisme astronomique, abstrus et compliqué, fit toujours partie de l'enseignement révélé aux initiés et se manifesta dans les compositions artistiques qui décoraient les temples.

A propos d'un culte de Commagène, dont nous avons dit un mot précédemment (p. 104), nous pouvons observer assez exactement comment se réalisa la fusion du parsisme avec des croyances sémitiques et anatoliques, car dans ces régions le syncrétisme fut à toutes les époques à la fois la cause et l'effet des transformations religieuses. On honorait près du bourg de Dolichè, sur le sommet d'une hauteur, une déité qui, après avoir passé par de nombreux avatars, finit par devenir un Jupiter protecteur des armées romaines (34). Primitivement, elle était probablement la divinité du Ciel que, dès avant la conquête hittite, les popula-

tions d'Anatolie avaient coutume d'adorer sur la cime des montagnes. Elle passait pour avoir inventé l'usage du fer et paraît avoir été transportée en Commagène par une tribu de forgerons, les Chalybes, venus du Nord. On la représente debout sur un taureau, tenant en main la double hache, antique symbole vénéré en Crète à l'époque minoenne, qui se retrouve à Labranda en Carie et dans toute l'Asie Mineure (35). Cette bipenne, que brandit le dieu de Dolichè, montre en lui le maître de la foudre qui, dans le fracas des orages, fend les arbres des forêts. Établi en pays syrien, ce génie du Tonnerre s'identifia avec quelque Baal local, et son culte prit tous les caractères de ceux des Sémites. Après les conquêtes de Cyrus et l'établissement de la domination perse, ce « Seigneur des cieux » fut aisément confondu avec Ahoura-Mazda, qui, lui aussi, pour employer une définition d'Hérodote (36), était « le cercle entier du ciel », que les Perses adoraient pareillement sur les hautes cimes. Puis, après Alexandre, quand une dynastie à demi iranienne, à demi hellénique, régna sur la Commagène, ce Baal devint un Zeus-Oromasdès (Ahoura-Mazda) siégeant dans les espaces sublimes de l'éther. Une inscription grecque parle des « trônes célestes » où cette divinité suprême accueille les âmes de ses fidèles (37). Enfin, dans les pays latins, le *Iupiter Caelus* continua à être placé à la tête du panthéon mazdéen (38), et dans toutes les provinces le *Iupiter Dolichenus* établit ses temples à côté de ceux de Mithra et entretint avec lui les rapports les plus étroits (39).

La même série de transformations s'opéra en maint autre lieu pour d'autres dieux (40). La religion mithriaque fut ainsi formée essentiellement d'une combinaison des croyances iraniennes avec la théologie sémitique et accessoirement avec certains éléments empruntés aux cultes indigènes de l'Asie Mineure. Les Grecs purent traduire plus tard en leur langue les noms des divinités perses et imposer au culte mazdéen certaines formes de leurs mystères (41) ; l'art hellénique put prêter aux *yazatas* l'apparence idéale sous laquelle il s'était plu

à représenter les immortels ; la philosophie, en particulier la philosophie stoïcienne, put s'efforcer de retrouver dans les traditions des mages ses propres théories physiques et métaphysiques. Mais, malgré tous ces accommodements, ces adaptations et ces interprétations, le mithriacisme resta toujours en substance un mazdéisme mâtiné de chaldéisme et, par conséquent, une religion foncièrement exotique. Il fut certainement beaucoup moins hellénisé que le culte alexandrin d'Isis et de Sérapis, ou même que celui de la Grande Mère de Pessinonte, et, par suite, il parut longtemps inacceptable au monde grec, dont il resta à peu près exclu (42). La langue même en fournit une preuve curieuse : elle contient une foule de noms théophores, formés avec ceux des dieux égyptiens ou phrygiens, comme Sérapion, Métrodore, Métrophile — Isidore s'est maintenu jusqu'à nos jours — mais tous les dérivés connus de Mithra sont de formation barbare. Les Grecs n'accueillirent qu'à peine et tardivement le dieu de leurs ennemis héréditaires, et les grands centres de la civilisation hellénique échappèrent à son action comme il fut soustrait à la leur (43). Mithra passa directement de l'Asie dans le monde latin.

Ici la transmission s'opéra avec une rapidité foudroyante, dès que le contact fut établi. Aussitôt que la marche progressive des Romains vers l'Euphrate leur eût permis d'aveindre le dépôt sacré que l'Iran avait transmis aux mages d'Asie Mineure et que leur furent révélées les croyances mazdéennes mûries à l'écart au fond des montagnes de l'Anatolie, ils les adoptèrent avec enthousiasme. Transporté vers la fin du Ier siècle par les soldats tout le long des frontières, le culte persique a laissé des traces nombreuses de sa présence à la fois autour des camps du Danube et du Rhin, près des stations du vallum de Bretagne et aux environs des postes échelonnés à la frontière du Sahara ou répartis dans les vallées des Asturies. En même temps, les marchands asiatiques l'introduisaient dans les ports de la Méditerranée, le long des grandes voies fluviales ou terrestres, dans toutes les villes commerçantes. Enfin, il

eut pour missionnaires les esclaves orientaux, qui étaient partout et se mêlaient à tout, employés dans les services publics comme dans la domesticité privée, dans les exploitations agricoles comme dans les entreprises financières et minières, et surtout dans l'administration impériale, dont ils peuplaient les bureaux. Le dieu exotique conquit bientôt la faveur des hauts fonctionnaires et du souverain lui-même. A la fin du IIe siècle, Commode se fit initier à ses mystères, et cette conversion eut un immense retentissement. Cent ans plus tard, la puissance de Mithra était telle qu'il sembla un moment pouvoir éclipser ses rivaux d'Orient ou d'Occident et devoir dominer le monde romain tout entier. En l'an 307, Dioclétien, Galère et Licinius, qu'une entrevue solennelle réunissait à Carnuntum sur le Danube, y consacrèrent un sanctuaire à Mithra « protecteur de leur empire » (*fautori imperii sui*) (44).

* * *

Quels furent les motifs de cet entraînement qui attira les plébéiens obscurs comme les grands de la terre vers les autels du dieu barbare? Nous avons tenté autrefois de répondre à cette question en exposant ce que nous pouvions savoir des mystères de Mithra. Nous nous ferions scrupule de répéter ici ce que chacun a pu lire, s'il en a eu la curiosité, dans un gros et même dans un petit livre (45). Mais nous avons à envisager dans ces études le problème à un autre point de vue. Le culte perse est de tous ceux de l'Orient le dernier qui soit arrivé aux Romains. Quel principe nouveau leur apportait-il? A quelles qualités originales dut-il sa supériorité? Par quoi se distingua-t-il dans la concurrence des croyances de toute origine qui se disputaient alors la domination du monde?

Ses doctrines sur la nature des dieux célestes ne sont pas ce qui lui était particulier et fit sa valeur propre. Sans doute, le parsisme est, de toutes les religions païennes, celle qui se rapproche le plus du monothéisme : Ahoura-Mazda y est élevé beaucoup au-dessus de tous les

autres esprits célestes. Mais les dogmes du mithriacisme ne sont pas ceux de Zoroastre. Ce qu'il reçut de l'Iran, ce sont surtout ses mythes et ses rites ; sa théologie, toute pénétrée de l'érudition chaldéenne, ne devait pas différer sensiblement de celle des prêtres syriens. Elle place à la tête de la hiérarchie divine et regarde comme la cause première une abstraction, le Temps divinisé (pl. I, 1), le Zervan Akarana de l'Avesta, qui, réglant les révolutions des astres, est le maître absolu de toutes choses (46). Ahoura-Mazda, qui trône dans les cieux, est devenu, nous l'avons vu (p. 118), l'équivalent du *Ba'al-šammîn*, et, avant les mages, les Sémites introduisirent en Occident l'adoration du Soleil, principe de toute vie et de toute lumière. L'astrolâtrie et l'astrologie de Babylone inspirent les théories enseignées dans les mithréums comme celles des temples sémitiques, et ainsi s'explique l'intime connexion des deux cultes. Ce n'est pas ce système mi-religieux, mi-scientifique, qui dans les premiers avait un caractère spécialement iranien et original.

Ce n'est pas non plus par leur liturgie que les mystères persiques ont conquis les masses. Leurs cérémonies secrètes, célébrées dans les antres des montagnes ou tout au moins dans les ténèbres de cryptes souterraines, étaient propres, sans doute, à inspirer un effroi sacré (pl. XIII, 1). On y trouvait, dans la participation à des repas liturgiques, un réconfort et un stimulant moral (pl. XIII, 2) ; en s'y soumettant à une sorte de baptême, on croyait obtenir l'expiation de ses fautes et la quiétude de la conscience. Mais ces festins sacrés et ces ablutions purificatrices se retrouvent avec les mêmes espérances spirituelles dans d'autres cultes orientaux, et le rituel suggestif et splendide du clergé égyptien était certainement plus impressionnant que celui des mages. Le drame mythique, figuré dans les grottes du dieu perse et dont la catastrophe finale est l'immolation d'un taureau, regardé comme le créateur et le rénovateur de ce monde terrestre (pl. XII), était certainement plus trivial et moins pathétique que la douleur et l'allégresse d'Isis, cherchant le cadavre mutilé de son époux et le ramenant à la vie, ou que les

PLANCHE XII

GRAND BAS-RELIEF DE HEDDERNHEIM

Dans une grotte, symbole du monde, dont le cintre porte les douze signes du zodiaque, Mithra immole le Taureau primitif, d'où doit naître la végétation : la queue de la victime se termine par trois épis. Un chien lèche le sang qui coule de la blessure et contient l'âme de l'animal, un scorpion pince ses parties génitales pour empoisonner la source de la vie. Un serpent, un cratère et un lion symbolisent la lutte des éléments opposés. Des deux côtés, les dadophores tenant l'un une torche élevée, l'autre abaissée. Immédiatement au-dessus du zodiaque, dans les écoinçons, Mithra tirant de l'arc pour faire jaillir l'eau du rocher. Au-dessus, Mithra caché dans un cyprès (?), Mithra traînant le taureau, Mithra couronnant le Soleil, Mithra relevant le Soleil agenouillé. Dans le registre supérieur : Sol faisant monter Mithra sur son char, la Lune s'abaissant sur son bige. Dans les quatre angles de la plaque, médaillons avec les bustes des Vents, portant des ailettes dans les cheveux. Près de chacun d'eux, buste d'une Saison [cf. *supra*, pl. I, n° 1]. Entre elles, à gauche, Jupiter foudroyant un géant (?), l'Océan couché. A droite, Mithra naissant du rocher, Mithra nu s'approchant d'un arbuste. — Musée de Wiesbaden. — *Mon. myst. de Mithra*, II, p. 364, n° 251 *a*, et pl. VII.

IN MEMORIAM

[illegible]

Planche XII

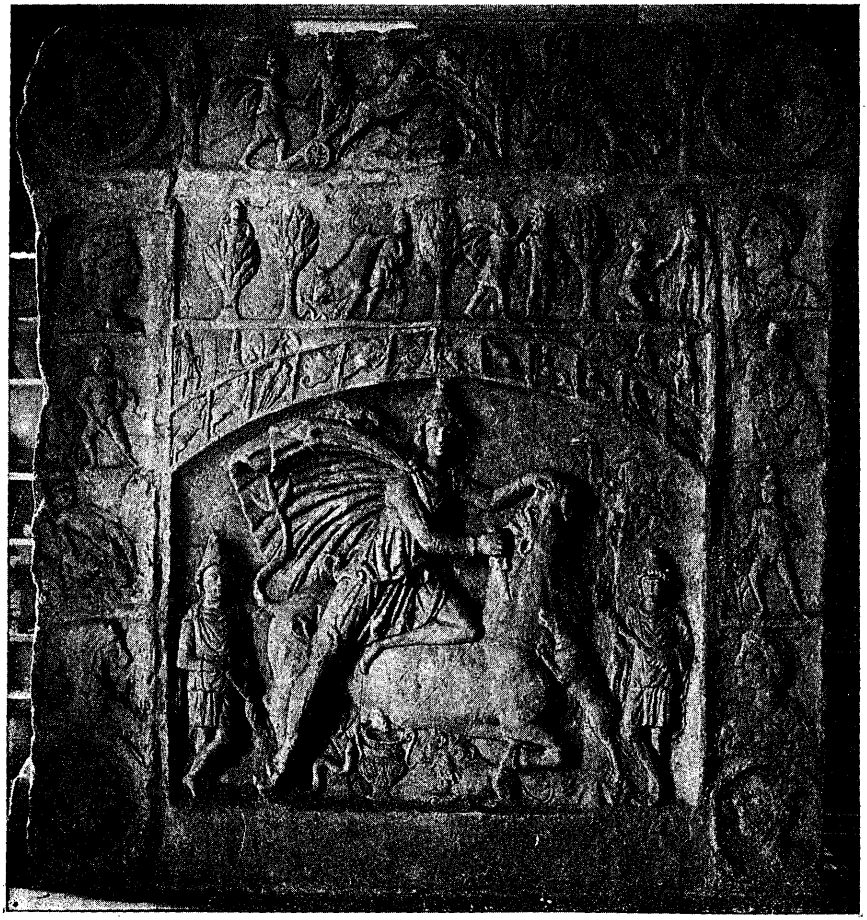


Planche XII

plaintes et la jubilation de Cybèle, pleurant et ressuscitant son amant Attis.

Mais la Perse introduisit dans la religion un principe capital : le dualisme. Ce dualisme distingua le mithriacisme des autres sectes et inspira sa dogmatique comme sa morale, leur donnant une rigueur et une fermeté ignorées jusqu'alors dans le paganisme romain. Il présenta l'univers sous un aspect auparavant inconnu et assigna en même temps un but nouveau à l'existence.

Sans doute, le dualisme, si l'on entend par là l'antithèse de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps, de la raison et des sens, apparaît bien auparavant dans la philosophie grecque (47), et c'est une des idées maîtresses du néo-pythagorisme et de la pensée de Philon. Mais ce qui distingue la doctrine des mages, c'est qu'elle déifie le principe mauvais, l'oppose comme un rival au Dieu suprême et enseigne qu'il faut rendre un culte à tous deux. Ce système, qui donnait une solution simple en apparence au problème de l'existence du mal, écueil des théologies, séduisit les esprits cultivés, comme il conquit les foules, qui trouvaient en lui une explication de leurs souffrances. Précisément, au moment où se répandaient les mystères mithriaques, Plutarque l'expose avec complaisance et incline à l'adopter (48), et depuis cette époque on voit apparaître, dans

FIG. 11. — BAS-RELIEF DE VIRUNUM.

Zeus (Ahoura-Mazda) foudroyant les géants. L'Océan couché. Mithra naissant du rocher entre les deux dadophores. — Musée de Klagenfurt. — *Mon. myst. de Mithra*, II, p. 335, nº 235.

la littérature, les « antidieux » (ἀντίθεοι) (49) ou les « dieux mauvais » (50) qui, sous le commandement de la Puissance des ténèbres (51), luttent contre les esprits célestes messagers ou « anges » (52) de la divinité suprême. Ce sont les *dévas* d'Ahriman aux prises avec les *yazatas* d'Ormuzd, qui, comme le Zeus grec foudroyant les Géants, avait dû repousser un assaut de ces démons, tentant d'escalader le ciel (fig. 11).

Un passage curieux de Porphyre (53) nous montre comment déjà les premiers néo-platoniciens avaient fait entrer dans leur système la démonologie perse. Au-dessous de la divinité suprême, incorporelle et indivisible, au-dessous des étoiles et des planètes vivent d'innombrables démons (54) ; quelques-uns ont reçu un nom spécial — ce sont les dieux des nations et des cités — le reste forme une foule anonyme. Ils se divisent en deux troupes : les uns sont des esprits bienfaisants ; ils donnent la fécondité aux plantes et aux animaux, la sérénité à la nature, la science à l'homme. Ils servent d'intermédiaire entre les divinités et leurs fidèles, transmettant au ciel les hommages et les prières, et du ciel les présages et les avertissements. Au contraire, les autres sont des êtres pervers, qui habitent les espaces voisins de la terre, et il n'est aucun mal qu'ils ne s'efforcent de causer (55). A la fois violents et rusés, véhéments et subtils, ils sont les auteurs de toutes les calamités qui fondent sur le monde, pestes, famines, tempêtes, tremblements de terre. Ils allument dans le cœur de l'homme les passions néfastes et les désirs illicites et provoquent les guerres et les séditions. Habiles à tromper, ils se plaisent au mensonge et aux impostures ; ils favorisent la fantasmagorie et les mystifications des sorciers (56) et viennent se repaître des sacrifices sanglants que les magiciens leur offrent, à eux tous, et surtout à celui qui les commande.

Des doctrines très voisines de celles-ci furent certainement enseignées dans les mystères de Mithra ; on y rendait un culte à Ahriman (*Arimanius*), roi du sombre royaume souterrain, maître des esprits infernaux, à qui l'on sacrifiait des bêtes sauvages, comme le loup (57).

PLANCHE XIII

1. SCÈNE D'INITIATION MITHRIAQUE

Dans un mithréum fouillé récemment à Capoue, on a découvert pour la première fois, sur la tranche verticale des bancs latéraux, des peintures, malheureusement détériorées, qui figurent des scènes d'initiation. Elles confirment et précisent le peu que les écrivains nous apprennent de ces cérémonies secrètes et des épreuves infligées aux ordinands. Une des mieux conservées est celle que nous reproduisons. Le myste nu est assis, les yeux bandés (*velatis oculis*), les mains peut-être liées derrière le dos. Le mystagogue s'approche de lui par derrière, comme pour le pousser en avant. En face de lui, un prêtre, en costume oriental, coiffé d'un haut bonnet phrygien, s'avance, en tendant vers le myste une épée. Dans d'autres scènes, le myste nu est agenouillé et même étendu sur le sol. — Minto, *Notizie degli Scavi*, XXI, 1924, p. 361 ss.

2. REPAS SACRÉ DES MYSTES DE MITHRA

Dans une salle dont la voûte est soutenue par des colonnes torses, deux mystes sont étendus sur une couche, et l'un d'eux tient un rhyton. Devant eux, sur un trépied, les pains liturgiques (*darouns*). A gauche de la table, un lion accroupi ; à droite, une tête de bélier. De chaque côté, les initiés portant des masques appropriés au grade qu'ils avaient atteint ; à gauche, le Corbeau et le Perse apportant une corne à boire ; à droite, le Lion et le Soldat (?). — Bas-relief trouvé à Konjica, en Bosnie. Musée de Sérajévo. — Patsch, *Glasnik zemalisk Muzeja u Bosni*, Sarajevo, 1897, pl. III ; *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 175, fig. 10.

1.

2.

1.

2.

Cette adoration du diable a persisté jusqu'à nos jours en Orient dans l'étrange secte des Yézidiz (58).

Dans son traité contre les mages, Théodore de Mopsueste (59), parlant d'Ahriman, l'appelle Satan (Σατανᾶς). Il y a, en effet, entre ces deux personnages une ressemblance qui étonne à première vue. Ils sont l'un et l'autre les chefs d'une nombreuse armée de démons ; chacun d'eux est l'esprit d'erreur et de mensonge, le prince des ténèbres, le tentateur et le corrupteur. On pourrait tracer un portrait presque identique de ces deux sosies, et, de fait, sous des noms différents c'est une seule et même figure. On admet généralement que le judaïsme a emprunté aux mazdéens, avec une partie de leur dualisme, la conception d'un antagoniste de Dieu (60). Il est donc bien naturel que la doctrine juive, dont hérita le christianisme, se rapproche de celle des mystères de Mithra. Une grande partie des croyances et des visions plus ou moins orthodoxes qui donnèrent au moyen âge le cauchemar de l'enfer et du diable lui vinrent ainsi de la Perse par un double détour : d'un côté par la littérature judéo-chrétienne, canonique ou apocryphe, de l'autre par les survivances du culte de Mithra et par les diverses sectes du manichéisme qui continuèrent à prêcher en Europe les antiques doctrines iraniennes sur l'antithèse des deux principes de l'univers.

Mais l'adhésion théorique des esprits à des dogmes qui les satisfont ne suffit pas pour les conquérir à une religion. Celle-ci doit leur donner, avec des raisons de croire, des motifs d'agir et des sujets d'espérance. Le dualisme iranien n'était pas seulement une puissante conception métaphysique ; il servait aussi de fondement à une morale très efficace. C'est cette morale qui, dans la société romaine du IIe et du IIIe siècle animée d'aspirations inassouvies vers une justice et une sainteté plus parfaites, assura surtout le succès des mystères mithriaques.

Une phrase, malheureusement trop concise, de l'empereur Julien (61) nous apprend que Mithra imposait à ses initiés des « commandements » (ἐντολαί), et en récompensait dans ce monde et dans l'autre la

fidèle exécution. La valeur que les Perses attachaient à leur éthique particulière, la rigueur avec laquelle ils poursuivaient l'accomplissement de ses préceptes sont peut-être le trait le plus saillant de leur caractère national, tel qu'il se manifeste à travers l'histoire. Race de conquérants, ils furent, comme les Romains, soumis à une forte discipline, et ils sentirent, comme eux, sa nécessité pour l'administration d'un vaste empire. Il existait entre les deux peuples-rois des affinités qui les rapprochèrent par-dessus le monde grec. Le mazdéisme apporta une satisfaction longtemps attendue au vieux sentiment latin qui voulait que la religion eût une efficacité pratique, imposât des règles de conduite aux individus et contribuât au bien de l'État (62). En y introduisant la morale impérative de l'Iran, Mithra infusa au paganisme d'Occident une vigueur nouvelle.

Malheureusement, nous n'avons pas conservé le texte du décalogue mithriaque, et ce n'est que par induction que nous pouvons retrouver ses prescriptions capitales.

Mithra, ancien génie de la lumière, est devenu dans le zoroastrisme et est resté en Occident le dieu de la vérité et de la justice. Il est l'Apollon mazdéen, mais tandis que l'hellénisme, plus sensible à la beauté, a développé dans Apollon les qualités esthétiques, les Perses, que préoccupent davantage les préceptes de la conscience, ont accentué en Mithra le caractère moral (63). Un des traits qui avaient frappé les Grecs — peu scrupuleux à cet égard — chez leurs voisins orientaux, c'était leur horreur du mensonge ; celui-ci était, en effet, incarné dans Ahriman. Mithra fut toujours le dieu qu'on invoquait comme garant de la parole donnée et qui assurait l'exécution stricte des engagements pris. La fidélité absolue au serment dut être une des vertus cardinales d'un culte de soldats dont le premier acte, en s'enrôlant, était de jurer obéissance et dévouement au souverain. On y exaltait le loyalisme et la loyauté, et l'on cherchait sans doute à y inspirer des sentiments assez proches de la notion moderne de l'honneur.

A côté du respect de l'autorité, on y prêchait la fraternité. Les initiés se considéraient tous comme les fils d'un même père, qui devaient se chérir d'une affection mutuelle. Étendaient-ils l'amour du prochain jusqu'à cette charité universelle prêchée par la philosophie et le christianisme? L'empereur Julien, qui était un myste dévot, se plaît à proposer un idéal tout pareil, et il est probable que vers la fin du paganisme les mithriastes s'élevèrent à cette conception du devoir (64), mais ils n'en furent pas les auteurs. Ils semblent avoir attaché plus de valeur aux qualités viriles qu'à la compassion ou à la mansuétude. La fraternité de ces initiés, qui prenaient le nom de « soldats », eut sans doute des affinités avec la camaraderie d'un régiment, non exempte d'esprit de corps, plutôt qu'avec l'amour du prochain qui inspire les œuvres de miséricorde envers tous.

Tous les peuples primitifs se représentent la nature comme remplie d'esprits immondes et méchants, qui corrompent et torturent ceux qui troublent leur repos, mais le dualisme donna à cette croyance universelle, avec un fondement dogmatique, une puissance inouïe. Le mazdéisme entier est dominé par les idées de pureté et d'impureté. « Aucune religion au monde n'a jamais été aussi complètement asservie à un idéal cathartique (65). » Ce genre de perfection était le but vers lequel l'existence du fidèle devait tendre. Celui-ci devait se garder avec des précautions infinies de souiller les éléments divins, comme l'eau et le feu, ou bien sa propre personne, et il devait se soumettre, pour effacer toute pollution, à des lustrations multipliées. Mais, pas plus dans le mithriacisme que dans les cultes syriens à l'époque impériale (p. 112), ces rites n'étaient restés extérieurs, mécaniques, corporels, inspirés par la vieille idée du *tabou*. Le baptême mithriaque effaçait les fautes morales ; la pureté à laquelle on aspirait était devenue spirituelle.

Cette pureté parfaite distingue les mystères persiques de ceux de tous les autres dieux orientaux : Sérapis est le frère et l'époux d'Isis, Attis l'amant de Cybèle, tout Baal syrien est accouplé à une parèdre ;

Mithra vit seul, Mithra est chaste, Mithra est saint (*sanctus*) (66), et à l'adoration de la nature féconde il substitue une vénération nouvelle pour la continence.

Toutefois, si la résistance à la sensualité est louable, si l'idéal de perfection de cette secte mazdéenne incline déjà vers l'ascétisme, où sombra la conception manichéenne de la vertu, le bien ne réside pas seulement dans le renoncement et l'empire sur soi-même, mais dans l'action. Il ne suffit pas qu'une religion dresse une table des valeurs morales ; pour être efficace, elle doit donner des motifs de les mettre en pratique. Le dualisme — c'est ici qu'intervient surtout son action — était particulièrement apte à favoriser l'effort individuel et à développer l'énergie humaine. Le monde est le théâtre d'une lutte perpétuelle entre deux puissances qui se partagent son empire, et la destinée qu'il doit atteindre est la disparition du Mal et la domination incontestée, le règne exclusif du Bien. Les animaux et les plantes, comme les hommes, sont rangés dans deux camps adverses, et une hostilité perpétuelle les anime les uns contre les autres ; la nature entière participe au combat éternel des deux principes opposés. Les démons, créés par l'Esprit infernal, sortent constamment des abîmes pour vaguer à la surface de la terre ; ils pénètrent partout, et partout ils apportent la corruption, la détresse, la maladie et la mort. Les génies célestes et les zélateurs de la piété doivent sans cesse déjouer leurs entreprises, toujours renouvelées. La lutte se poursuit et se répercute dans le cœur et la conscience de l'homme, abrégé de l'univers, entre la loi divine du devoir et les suggestions des esprits pervers. La vie est une guerre sans trêve et sans merci. La tâche du vrai mazdéen consiste à combattre à tout instant le Mal et à amener ainsi peu à peu le triomphe d'Ormuzd dans le monde. Le fidèle est le collaborateur des dieux dans leur œuvre d'épuration et de perfectionnement. Les mithriastes ne se perdaient pas comme d'autres sectes dans un mysticisme contemplatif ; leur morale agonistique, je le répète, favorisait éminemment l'action, et, à une époque de relâchement, d'anarchie

et de désarroi, les initiés trouvèrent dans ses préceptes un stimulant, un réconfort et un appui. La résistance aux sollicitations des instincts dégradants s'auréolait pour eux du prestige des exploits guerriers, et ainsi s'introduisait dans leur caractère un principe actif de progrès. En apportant une conception nouvelle du monde, le dualisme donna aussi un sens nouveau à la vie.

Le dualisme détermine aussi les croyances eschatologiques des mithriastes, et l'opposition des cieux et des enfers se continue dans l'existence d'outre-tombe (67). Mithra n'est pas seulement le dieu « invincible » qui assiste ses fidèles dans leur lutte contre la malignité des démons, le fort compagnon qui, dans les épreuves des humains, soutient leur fragilité. Antagoniste des puissances infernales, il assure le salut de ses protégés dans l'au-delà comme ici-bas. Lorsque, après la mort, le génie de la corruption se saisit du cadavre, les esprits ténébreux et les envoyés célestes se disputent la possession de l'âme, sortie de sa prison corporelle. Elle est soumise à un jugement auquel préside Mithra, et si ses mérites, pesés dans la balance du dieu, l'emportent sur ses fautes, il la défend contre les suppôts d'Ahriman qui cherchent à l'entraîner dans les abîmes infernaux, et il la guide vers les espaces éthérés où Jupiter-Ormuzd trône dans une éternelle clarté. Les mithriastes ne croyaient pas, comme les sectateurs de Sérapis, que le séjour des bienheureux fût situé dans les profondeurs de la terre (68) ; ce sombre royaume est pour eux le domaine des êtres pervers : les âmes des justes vont habiter dans la lumière infinie, qui s'étend au-dessus des étoiles, et, se dépouillant de toute sensualité et de toute convoitise en passant à travers les sphères planétaires (69), elles deviennent aussi pures que les dieux dont elles seront désormais les compagnes.

Seulement, à la fin du monde les corps même devaient participer à leur béatitude, car, comme les Égyptiens (p. 92), les Perses croyaient que la personne humaine tout entière devait jouir de la vie éternelle. Quand les temps seront révolus, Mithra redescendra du ciel sur la terre,

il ressuscitera tous les hommes et versera aux bons un breuvage merveilleux, qui leur assurera l'immortalité, tandis que les méchants seront anéantis avec Ahriman lui-même par le feu qui consumera l'univers (70).

* * *

De tous les cultes orientaux, aucun n'offre un système aussi rigoureux que celui-ci ; aucun n'eut une pareille élévation morale et ne dut avoir autant de prise sur les esprits et sur les cœurs. A bien des égards, il donna au monde païen sa formule religieuse définitive, et l'action des idées qu'il avait répandues s'étendit bien au delà du cercle étroit de ses adeptes (71), se prolongea bien au delà du moment où il périt de mort violente. Le dualisme iranien a introduit en Europe certains principes qui n'ont pas cessé d'y produire leurs conséquences, et toute son histoire démontre ainsi ce fait que nous signalions en commençant, la force de résistance et de pénétration de la culture et de la religion des Perses. Celles-ci eurent une originalité si indépendante qu'après avoir résisté, en Orient, à la puissance d'absorption de l'hellénisme, elles ne furent pas anéanties même par le pouvoir destructeur de l'Islam. Firdousi glorifie encore les antiques traditions nationales et les héros mythiques du mazdéisme, et, alors que l'idolâtrie de l'Égypte, de la Syrie et de l'Asie Mineure est depuis longtemps éteinte ou dégradée, il reste encore des sectateurs de Zoroastre qui accomplissent pieusement les cérémonies de l'Avesta et pratiquent le culte pur du feu.

Le mazdéisme mithriaque faillit bien aussi — et c'est une autre preuve de sa vitalité — devenir au IIIe siècle une sorte de religion d'État de l'Empire romain. On a souvent répété à ce propos le mot de Renan (72) : « Si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste. » Sans doute, quand il hasardait cette boutade, sa pensée évocatrice s'est représenté un instant ce que serait devenu alors ce pauvre monde. Elle a dû se complaire

à se figurer, comme un de ses disciples voudrait nous le persuader (73), que la morale de l'humanité n'en eût guère été changée — un peu plus virile peut-être, un peu moins charitable, mais une simple nuance. La théologie érudite que les mystères enseignaient aurait évidemment témoigné un respect louable à la science. Seulement, comme ses dogmes reposaient sur une physique fausse, elle eût apparemment assuré la persistance d'une infinité d'erreurs : l'astronomie ne se serait pas éteinte, mais l'astrologie eût été indestructible et, comme elle l'exigeait, les cieux tourneraient encore autour de la terre. Le grand danger eût été, ce semble, la fondation par les Césars d'un absolutisme théocratique que les doctrines orientales sur la divinité des rois auraient servi à étayer ; l'alliance du trône et de l'autel eût été indissoluble et l'Europe n'eût jamais connu la lutte, somme toute vivifiante, entre l'Église et l'État. Mais, d'autre part, la discipline du mithriacisme, productrice d'énergie individuelle, et l'organisation démocratique de ses associations, où se coudoyaient les sénateurs et les esclaves, contenaient un germe de liberté... On pourrait disserter longuement sur ces possibilités contraires ; mais il n'est guère de jeu d'esprit plus oiseux que de prétendre refaire l'histoire et conjecturer ce qui serait arrivé dans le cas où tel événement ne se serait pas produit. Si le torrent des actions et des réactions qui nous entraîne se fût détourné de son cours, quelle vision pourrait décrire les rivages ignorés où se seraient répandus ses flots?

VII

L'ASTROLOGIE ET LA MAGIE

Lorsque nous constatons l'autorité souveraine dont jouit l'astrologie sous l'Empire romain, nous avons peine à nous défendre d'un sentiment de surprise. Nous concevons difficilement qu'on ait pu la regarder comme le plus précieux de tous les arts et comme la reine des sciences (1). Nous nous représentons malaisément les conditions morales qui ont rendu possible un pareil phénomène, parce que notre état d'esprit est aujourd'hui très différent. Peu à peu s'est imposée la conviction qu'on ne peut connaître l'avenir — tout au moins l'avenir de l'homme et de la société — que par conjecture. Le progrès du savoir a appris à ignorer.

Il en était autrement dans l'antiquité : la foi aux présages et aux prédictions était générale. Seulement, au début de notre ère, les vieux modes de divination étaient tombés dans un certain discrédit avec le reste de la religion gréco-romaine. On ne croyait plus guère que l'avidité ou la répugnance des poulets sacrés à manger leur pâtée ou encore la direction du vol des oiseaux indiquassent des succès ou des désastres futurs. Les oracles helléniques se taisaient, délaissés (2). L'astrologie apparut alors entourée de tout le prestige d'une science exacte, fondée sur une expérience d'une durée presque infinie. Elle promettait de déterminer les événements de la vie de chacun avec la même sûreté que la date d'une éclipse. Le monde fut attiré vers elle par un entraînement irrésistible. Elle relégua dans l'ombre et fit oublier peu à peu toutes les anciennes méthodes imaginées pour déchiffrer les énigmes de l'avenir ;

l'haruspicine et l'art augural furent abandonnés, et son antique renommée ne protégea même pas la mantique apollinienne contre une déchéance irrémédiable. Une immense chimère, mirage du désert syrien, vint transformer le culte comme la divination ; elle pénétra toute la théologie de son esprit. Et de fait si, comme le pensent encore certains savants, le caractère essentiel de la science est la faculté de prédire (3), aucune discipline ne pouvait se mesurer avec celle-ci, ni se soustraire à son ascendant.

Son succès fut lié à celui des religions orientales, qui lui prêtèrent leur appui comme elle leur accordait le sien. Nous avons vu comment elle s'était imposée au paganisme sémitique, avait transformé le mazdéisme perse et avait fait fléchir même l'orgueil exclusif du sacerdoce égyptien (4). C'est sans doute à Alexandrie, vers l'an 150 avant notre ère (5), que furent composés en grec des traités mystiques attribués au vieux pharaon Néchepso et à son confident le prêtre Pétosiris, œuvres nébuleuses et abstruses qui devinrent en quelque sorte les livres saints de la foi nouvelle en la puissance des étoiles. Concurremment, d'autres écrits rédigés par les sujets des Ptolémées se réclamaient de l'autorité divine d'Hermès Trismégiste, qui, étant l'auteur de toute science (p. 28), ne pouvait avoir ignoré cette merveilleuse discipline (6). Vers la même date commence à se répandre en Italie la généthlialogie chaldéenne, à laquelle un serviteur du dieu Bèl, venu de Babylone dans l'île de Cos, Bérose, avait réussi précédemment à intéresser la curiosité des Grecs (7). En 139, un préteur expulse de Rome, en même temps que les Juifs, les *Chaldaei* (8). Mais tous les serviteurs de la déesse syrienne, déjà nombreux en Occident, étaient les clients et les défenseurs de ces prophètes orientaux (p. 97), et les mesures de police réussirent aussi peu à arrêter la diffusion de leurs doctrines que celle des mystères asiatiques. Du temps de Pompée, un sénateur très épris de l'occultisme, Nigidius Figulus, exposait en latin l'uranographie barbare (9), tandis qu'en Orient le roi Antiochus de Commagène faisait sculpter un horoscope

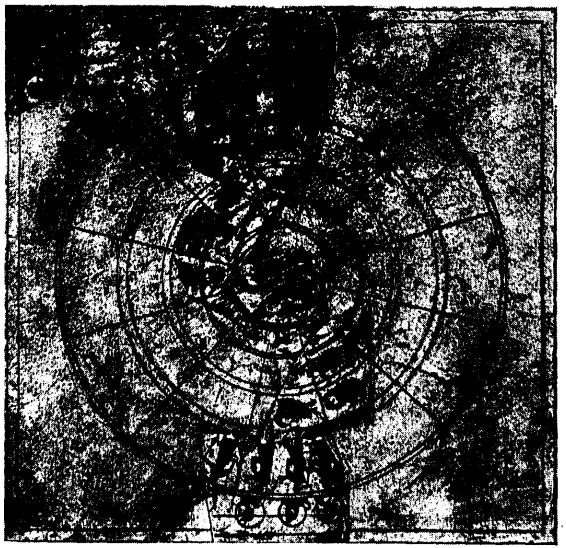
PLANCHE XIV

1. TABLE ASTROLOGIQUE, DITE « PLANISPHÈRE DE BIANCHINI »

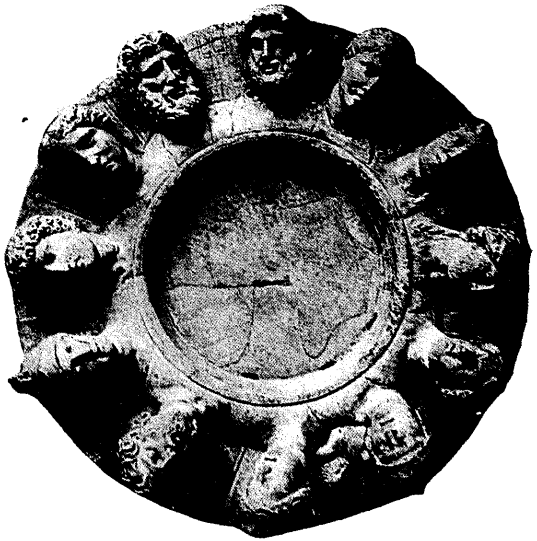
Dans le médaillon central, les constellations polaires, Dragon et Ourses. Le premier cercle était occupé par les douze animaux de la *dodecaoros* ; les signes du zodiaque sont disposés dans la zone contiguë, entourée elle-même par un second zodiaque, semblable au premier. Au-dessus de chaque case, des chiffres indiquent les « confins » (ὅρια) où les planètes ont la plus grande puissance. Trois figures égyptisantes debout sur chaque signe personnifiaient les trente-six « décans ». Au-dessus d'eux, une série de bustes nimbés représentent les planètes (πρόσωπα) qui leur appartiennent. Dans les écoinçons, bustes des Vents (un seul subsiste) soufflait des quatre points cardinaux. — Trouvé sur l'Aventin. Musée du Louvre. — Fröhner, *Catal. Sculpt.*, nº 4 ; Boll, *Sphaera*, 1903, p. 299 ss., et pl. V ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Zodiacus », p. 1053, fig. 7592.

2. AUTEL ASTROLOGIQUE DE GABIES

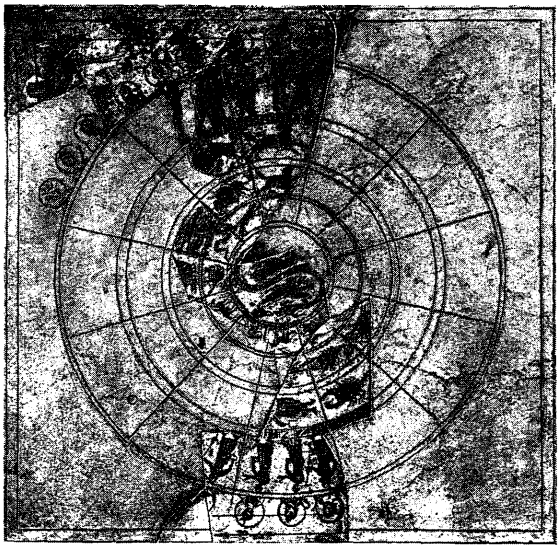
Les Romains, à l'imitation des Babyloniens, attribuaient à l'un des douze dieux chacun des mois et des signes correspondants du zodiaque. L'autel de Gabies nous offre une représentation plastique de cette théologie astrale. La partie supérieure est creusée au centre d'un cercle concave, qui servait probablement de cadran solaire. Sur le bord de cette cavité sont sculptés les bustes des douze divinités : Jupiter avec le foudre, Minerve casquée, Apollon, Junon, Neptune avec le trident, Vulcain, Mercure avec le caducée, Cérès, Vesta, Diane, Mars, Vénus avec Éros. La tranche est décorée des signes du zodiaque, accompagnés chacun de l'emblème du dieu qu'on lui associait : la chouette de Minerve avec le Bélier, la colombe de Vénus avec le Taureau, le trépied d'Apollon avec les Gémeaux, et ainsi de suite jusqu'au dauphin de Neptune avec les Poissons. — Musée du Louvre. — Fröhner, *Sculpt. du Louvre*, nº 2, p. 9 ss. ; cf. mon article « Zodiacus », dans Saglio-Pottier, *Dict.*, p. 1056.



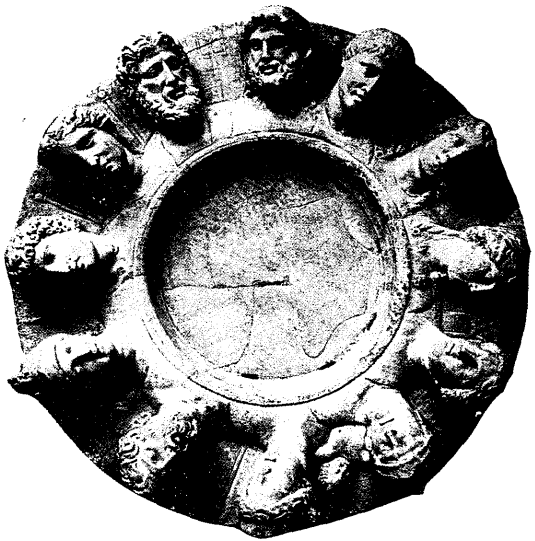
1.



2.



1.



2.

monumental pour son tombeau (p. 115). Le panthéisme des stoïciens avait accueilli et propagé le fatalisme astral des « Chaldéens » (10), et le savant dont l'autorité contribua surtout à faire accepter la divination sidérale fut un philosophe syrien d'un savoir encyclopédique, Posidonius d'Apamée, le maître de Cicéron. Les œuvres de cet esprit à la fois érudit et religieux eurent une influence remarquable sur le développement de toute la théologie romaine.

Sous l'Empire, en même temps que triomphent les Baals sémitiques et Mithra, l'astrologie fait reconnaître partout son pouvoir. A cette époque, tous lui sacrifient : les Césars deviennent ses adeptes fervents souvent aux dépens des anciennes dévotions. Tibère néglige les dieux parce qu'il ne croit qu'à la fatalité (12) et Othon, rempli d'une confiance aveugle en ses devins orientaux, marche contre Vitellius au mépris de présages funestes qui effraient son clergé officiel (13). Les savants les plus sérieux, comme Ptolémée sous les Antonins, exposent les principes de cette prétendue science, et les meilleurs esprits les adoptent. En fait, nul ne distingue guère entre l'astronomie et sa sœur illégitime. La littérature s'empare de ce thème nouveau et ardu, et déjà, sous Auguste, Manilius, enthousiasmé par le fatalisme sidéral, tâchait à rendre poétique cette sèche « mathématique », comme Lucrèce, dont il est l'émule, l'avait fait pour l'atomisme épicurien. L'art même y cherche des inspirations et se plaît à représenter les divinités stellaires : les architectes élèvent à Rome et dans les provinces de somptueux *septizonia* à l'imitation des sept sphères où se meuvent les planètes, arbitres de nos destinées (14). D'abord aristocratique (15) — car obtenir un horoscope exact est une opération compliquée, et une consultation coûte cher — cette divination asiatique devient promptement populaire, surtout dans les centres urbains, où pullulent les esclaves du Levant. Les doctes généthliographes des observatoires étudiaient longuement, pour pénétrer les secrets des étoiles, des tables complexes et dispendieuses (pl. XIV, 1), mais ils avaient des confrères marrons qui, plus prestement et sans

tant de cérémonie, disaient la bonne aventure au coin des carrefours ou dans les cours des fermes. Même les épitaphes vulgaires, qui, selon un mot de Rossi, sont « la canaille des inscriptions », ont gardé les traces de ces croyances : on y attribue souvent à un astre funeste un trépas prématuré (16) ; l'habitude s'introduit d'y mentionner exactement jusqu'au nombre d'heures qu'a duré la vie (17), car l'instant de la naissance a déterminé celui de la mort :

Nascentes morimur, finisque ab origine pendet (18) ;

et l'on voit même glisser dans la tombe l'horoscope du défunt, dont il a fixé le sort (19). Bientôt il n'y aura plus d'affaire grande ou petite qu'on veuille entreprendre sans consulter l'astrologue. Non seulement on lui demande ses prévisions sur les événements publics considérables comme les opérations d'une guerre, la fondation d'une ville (20) ou l'avènement d'un prince, non seulement sur un mariage, un voyage, un déménagement, mais les actions les plus futiles de la vie journalière sont gravement soumises à sa sagacité. On n'invite ou n'accepte plus à dîner, on ne se rend plus au bain ou chez son coiffeur, on ne change plus de vêtements, on ne se lime plus les ongles sans avoir attendu le moment propice (21). Juvénal se moque de cette superstition anxieuse des dames romaines à propos de vétilles (22) :

... Si prurit frictus ocelli
angulus, inspecta genesi collyria poscit.

De fait, les recueils d' « initiatives » (καταρχαί) qui nous sont parvenus contiennent des questions qui font sourire. Si un fils qui va naître sera pourvu d'un grand nez? Si une fille qui vient au monde aura des aventures galantes (23)? Et certains préceptes semblent presque une parodie : celui qui se fait couper les cheveux durant le croissant de la lune deviendra chauve — évidemment par analogie (24).

L'existence entière des individus comme des États, jusque dans ses moindres incidents, dépend donc des étoiles. L'empire absolu qu'elles

furent censées exercer sur la condition quotidienne de chacun modifia même le langage vulgaire et a laissé des traces dans tous les dérivés du latin. Ainsi, quand nous nommons les jours de la semaine Lundi, Mardi, Mercredi, nous faisons de l'astrologie sans le savoir, car c'est elle qui enseigna que le premier était soumis à la Lune, le second à Mars, le troisième à Mercure et les quatre derniers aux autres planètes (25), et les proverbes vulgaires n'ont pas cessé de prémunir contre leurs effets malins :

Ne di Venere, ne di Marte
Non si sposa, non si parte,

dit encore le peuple de Rome. Ou encore, nous reconnaissons à ces astres, sans y songer, leurs anciennes qualités, quand nous définissons un caractère comme « martial », « jovial » ou « lunatique », et nous gardons implicitement la foi en leur action ici-bas lorsque nous parlons d'une « bonne étoile » ou d'un « désastre » et même d'un « ascendant » ou d'une « influence ».

Cependant, il faut le reconnaître, l'esprit grec essaya de réagir contre la folie qui s'emparait du monde, et l'apotélesmatique trouva, dès l'époque de sa propagation, des contradicteurs parmi les philosophes. Le plus subtil de ces adversaires fut, au IIe siècle avant notre ère, le probabiliste Carnéade. Les arguments topiques qu'il avait fait valoir furent repris, reproduits et développés sous mille formes par les polémistes postérieurs. Tel celui-ci : tous les hommes qui périssent ensemble dans une bataille ou un naufrage sont-ils nés au même moment, puisqu'ils ont eu le même sort? Ou, inversement, ne voyons-nous pas que deux jumeaux, venus au monde en même temps, ont les caractères les plus dissemblables et les fortunes les plus différentes?

Mais la dialectique est un genre d'escrime où les Grecs ont toujours excellé, et les défenseurs de l'astrologie trouvaient réponse à tout. Ils s'attachaient surtout à établir fermement les vérités d'observation, sur lesquelles reposait toute la construction savante de leur art : l'action

exercée par les astres sur les phénomènes de la nature et le caractère des individus. Peut-on nier, disaient-ils, que le soleil fasse naître et périr la végétation, qu'il mette les animaux en rut ou les plonge dans un sommeil léthargique? Le mouvement des marées ne dépend-il pas du cours de la lune? Le lever de certaines constellations n'est-il pas accompagné chaque année de tempêtes? Enfin, les qualités physiques et morales des races ne sont-elles pas manifestement déterminées par le climat sous lequel elles vivent? L'action du ciel sur la terre est indéniable, et, les influences sidérales étant admises, toutes les prévisions qui se fondent sur elles sont légitimes. Le principe une fois accepté, les théorèmes accessoires en découlent logiquement (26).

Ce raisonnement parut en général irréfutable. L'astrologie, avant l'avènement du christianisme, qui la combattit surtout comme entachée d'idolâtrie, n'eut guère d'autres adversaires que ceux qui niaient la possibilité de toute science : les néo-académiciens, qui déclaraient l'homme incapable d'arriver à la certitude, et les sceptiques radicaux, comme Sextus Empiricus. Mais, soutenue par les stoïciens, qui, sauf de rares exceptions, lui furent favorables, l'astrologie, on peut l'affirmer, sortit victorieuse des premiers assauts qui lui furent livrés : les objections qu'on lui fit l'amenèrent seulement à modifier certaines de ses théories. Dans la suite, l'affaiblissement général de l'esprit critique lui assura un ascendant presque incontesté. La polémique de ses adversaires ne se renouvela pas, ils se bornèrent à reprendre des arguments cent fois combattus, sinon réfutés, et qui semblaient bien usés. A la cour des Sévères, celui qui eût nié la domination des planètes sur les événements de ce monde eût passé pour plus déraisonnable que celui qui l'admettrait aujourd'hui.

Mais, dira-t-on, si les théoriciens ne parvinrent pas à démontrer la fausseté doctrinale de l'apotélesmatique, l'expérience devait en prouver l'inanité. Sans doute, les erreurs durent être nombreuses et provoquer de cruelles désillusions. Ayant perdu un enfant de quatre ans, auquel on

avait prédit de brillantes destinées, ses parents stigmatisent dans son épitaphe le « mathématicien menteur dont le grand renom les a abusés tous deux (27) ». Mais personne ne songeait à nier la possibilité de telles erreurs. Nous avons conservé des textes où les faiseurs d'horoscopes eux-mêmes expliquent candidement et doctement comment dans tel cas ils se sont trompés, faute d'avoir tenu compte d'une donnée du problème (28). Manilius, malgré sa confiance illimitée dans les forces de la raison, s'effraie de la complexité d'une tâche immense qui semble en dépasser la portée (29), et, au IIe siècle, Vettius Valens se plaint amèrement des détestables brouillons qui, s'érigeant en prophètes sans la longue préparation nécessaire, rendent odieuse ou ridicule l'astrologie qu'ils osent invoquer (30). Il faut s'en souvenir, celle-ci n'était pas seulement une science (ἐπιστήμη), mais aussi un art (τέχνη), tout comme la médecine ; — irrévérencieuse aujourd'hui, cette comparaison n'avait rien que de flatteur aux yeux des anciens (31). L'observation du ciel est infiniment délicate comme celle du corps humain ; il est aussi scabreux de dresser un thème de géniture que de poser un diagnostic, aussi malaisé d'interpréter les symptômes cosmiques que ceux de notre organisme. De part et d'autre, les éléments sont complexes et les chances d'erreurs infinies. Tous les exemples de malades qui sont morts malgré le médecin ou à cause de lui n'empêcheront jamais celui que torturent des souffrances physiques d'invoquer son aide, et de même ceux dont l'âme est dévorée d'ambition, d'inquiétude ou d'amour recourront à l'astrologue pour trouver quelque remède à la fièvre morale qui les agite. Le calculateur qui affirme pouvoir déterminer l'instant de la mort, comme le praticien qui prétend l'écarter, attirent à eux la clientèle anxieuse de tous les hommes que préoccupe cette échéance redoutable. D'ailleurs, de même qu'on cite des cures merveilleuses, on rappelle — et au besoin l'on invente — des prédictions frappantes. Le devin n'a d'ordinaire le choix qu'entre un nombre restreint d'éventualités, et les probabilités veulent qu'il réussisse quelquefois. Les mathématiques, qu'il

invoque, lui sont en somme favorables, et le hasard souvent corrige le hasard. Puis, celui qui a un cabinet de consultation bien achalandé ne possède-t-il pas mille moyens, s'il est habile, de mettre dans le métier aléatoire qu'il exerce toutes les chances de son côté et de lire dans les constellations ce qu'il croit opportun? Il observera la terre plutôt que le ciel, et il n'aura garde de se laisser choir au fond d'un puits.

* * *

Toutefois, ce qui surtout rendait l'astrologie invulnérable aux coups que lui portaient la raison et le sens commun, c'est qu'elle était en réalité, malgré la rigueur apparente de ses calculs et de ses théorèmes, non pas une science, mais une foi. Nous ne voulons pas seulement dire par là qu'elle impliquait la croyance en des postulats indémontrables — on pourrait dire la même chose de presque tout notre pauvre savoir humain, et nos systèmes de physique ou de cosmologie ne reposent-ils pareillement en dernière analyse sur des hypothèses ? — mais l'astrologie était née et avait grandi dans les temples de la Chaldée, puis de l'Égypte (32) ; même en Occident, elle n'oublia jamais ses origines sacerdotales et ne se dégagea jamais qu'à demi de la religion, qui l'avait engendrée. C'est par ce côté qu'elle se rattache aux cultes orientaux qui font l'objet de ces études, et c'est ce point surtout que je voudrais mettre ici en lumière.

Les ouvrages ou les traités grecs d'astrologie qui nous sont parvenus ne nous révèlent que très imparfaitement ce caractère essentiel. Les Byzantins ont écarté de cette pseudo-science, qui resta toujours suspecte à l'Église, tout ce qui rappelait le paganisme. On peut suivre parfois de manuscrit à manuscrit les progrès de leur travail d'épuration (33). S'ils maintiennent le nom de quelque dieu ou héros de la mythologie, souvent ils ne se hasardent plus à l'écrire qu'en cryptographie (34). Ils ont conservé surtout des traités purement didactiques, dont le type le plus parfait est la *Tétrabible* de Ptolémée, sans cesse citée, copiée, commentée, et ils ont reproduit presque exclusivement des textes expurgés, résumant

sèchement les principes des diverses doctrines. Dans l'antiquité, on lisait de préférence des œuvres d'un autre caractère. Beaucoup de « Chaldéens » mêlaient à leurs calculs et à leurs théories cosmologiques des considérations morales et des spéculations mystiques. Critodème, au début d'un ouvrage qu'il intitule « Vision » (Ὅρασις), représente en un langage de prophète les vérités qu'il révèle comme un refuge assuré contre les orages de ce monde, et il promet à ses lecteurs de les élever au rang des immortels (35). Vettius Valens, un contemporain de Marc-Aurèle, les conjure, avec des exécrations solennelles, de ne pas divulguer aux ignorants et aux impies les arcanes auxquels il va les initier (36). Les astrologues aiment à se donner les apparences de prêtres incorruptibles et saints et se plaisent à considérer leur profession comme un sacerdoce (37). De fait, les deux ministères se concilient : le précepteur de Néron, le stoïcien Chérémon, qui écrivit sur l'influence des comètes, était un homme d'Église, « scribe sacré » (ἱερογραμματεύς) des dieux d'Alexandrie (38), et un membre du clergé mithriaque se dit dans son épitaphe *studiosus astrologiae* (39). Prophètes inspirés du ciel, ces interprètes du Destin sont supérieurs au commun des mortels et d'une race divine (40).

Ainsi, par quelques passages échappés à la censure orthodoxe, par le ton que prennent certains de ses adeptes, se révèle déjà le caractère sacré de l'astrologie, mais il faut remonter plus haut et montrer que, malgré les secours que lui prêtent les mathématiques et l'observation, elle est religieuse dans son principe et par ses conclusions.

Le dogme fondamental de l'astrologie, telle que l'ont conçue les Grecs, est celui de la solidarité universelle. Le monde forme un vaste organisme dont toutes les parties sont unies par un échange incessant de molécules ou d'effluves. Les astres, générateurs inépuisables d'énergie, agissent constamment sur la terre et sur l'homme — sur l'homme, abrégé de la nature entière, « microcosme » dont chaque élément est en correspondance avec quelque partie du ciel étoilé. Voilà en deux mots

la théorie formulée par les disciples stoïciens des « Chaldéens » (41) ; mais, si on la dépouille de tout l'appareil philosophique dont on l'a décorée, au fond qu'y trouve-t-on? C'est l'idée de la « sympathie », croyance aussi vieille que les sociétés humaines. Les peuples sauvages établissent aussi des relations mystérieuses entre tous les corps et tous les êtres qui peuplent la terre et les cieux et qui, à leurs yeux, sont tous pareillement animés d'une vie propre et doués d'une force latente — nous y reviendrons à propos de la magie. Avant la propagation des théories orientales, la superstition populaire attribuait déjà en Italie et en Grèce une foule d'actions bizarres au soleil, à la lune et même aux constellations (42).

Seulement, les *Chaldaei* prêtent une puissance prédominante aux astres. C'est qu'en effet ceux-ci furent regardés par la religion des vieux Chaldéens, lorsqu'elle se développa, comme les dieux par excellence. Le culte sidéral de Babylone concentra, si j'ose dire, le divin dans ces êtres lumineux et mobiles, au détriment des autres objets de la nature, pierres, plantes, animaux, où la foi primitive des Sémites le plaçait pareillement. Les étoiles conservèrent toujours ce caractère, même à Rome. Elles n'étaient pas, comme pour nous, des corps infiniment lointains qui se meuvent dans l'espace suivant les lois inflexibles de la mécanique et dont on détermine la composition chimique. Elles étaient restées, pour les Latins comme pour les Orientaux, des divinités propices ou funestes, dont les relations, sans cesse modifiées, déterminaient les événements de ce monde. Le ciel, dont on n'avait pas encore aperçu l'insondable profondeur, était peuplé de héros et de monstres animés de passions contraires, et la lutte qui s'y poursuivait exerçait une répercussion immédiate sur la terre.

En vertu de quel principe attribue-t-on aux astres telle qualité et telle influence? Est-ce pour des raisons tirées de leur mouvement apparent, reconnues par l'observation ou par l'expérience? Parfois. Saturne, par exemple, rend les gens apathiques et irrésolus, parce que de toutes

les planètes il se déplace avec le plus de lenteur (43). Mais le plus souvent ce sont des raisons purement mythologiques qui ont inspiré les préceptes de l'astrologie. Les sept planètes sont assimilées à des divinités, comme Mars, Vénus ou Mercure, qui ont un caractère et une histoire connus de tous. Il suffit de prononcer leurs noms pour qu'on se représente des puissances qui agiront conformément à leur nature : Vénus ne peut que favoriser les amoureux et Mercure assurer le succès des affaires et des escroqueries. De même pour les constellations, auxquelles se rattachent une quantité de légendes : le « catastérisme », c'est-à-dire la translation parmi les astres, devient la conclusion naturelle d'une foule de récits. Les héros de la fable ou même ceux de la société humaine continuent à vivre au ciel sous la forme d'étoiles brillantes. Persée y retrouve Andromède, et le centaure Chiron, qui n'est autre que le Sagittaire, y fraternise avec les Dioscures jumeaux. Ces astérismes prennent alors en quelque mesure les qualités et les défauts des personnages mythiques ou historiques qu'on y a transportés : le Serpent, qui brille près du pôle boréal, sera l'auteur des cures médicales parce qu'il est l'animal sacré d'Esculape (44).

Mais ce fondement religieux des règles de l'astrologie n'est pas toujours reconnaissable ; parfois il est entièrement oublié, et ces règles prennent alors l'apparence d'axiomes ou de lois fondées sur une longue observation des phénomènes célestes. C'est là une simple façade scientifique. Les procédés de l'assimilation aux dieux et du catastérisme ont été pratiqués en Orient longtemps avant de l'être en Grèce. Les images traditionnelles que nous reproduisons sur nos cartes célestes sont les restes fossiles d'une luxuriante végétation mythologique, et les anciens, outre notre sphère classique, en connaissaient une autre, la « Sphère barbare », peuplée de tout un monde de personnages et d'animaux fantastiques. Ces monstres sidéraux, auxquels on attribuait des vertus puissantes, étaient pareillement le résidu d'une multitude de croyances oubliées. La zoolâtrie était abandonnée dans les temples, mais on con-

tinuait à considérer comme divins le Lion, le Taureau, l'Ours, les Poissons, que l'imagination orientale avait reconnus sur la voûte étoilée. De vieux totems des tribus sémitiques ou des nomes égyptiens se survivaient transformés en constellations. Des éléments hétérogènes, empruntés à toutes les religions de l'Orient, se combinent dans l'uranographie des anciens et, dans la puissance attribuée aux fantômes qu'elle évoque, se transmet une réminiscence indistincte d'antiques dévotions, qui nous restent souvent inconnues (45).

Ainsi l'astrologie fut religieuse par son origine et ses principes ; elle le fut encore par son alliance étroite avec les cultes orientaux, surtout avec ceux des Baals syriens et de Mithra ; elle le fut enfin par les effets qu'elle produisit. Je ne veux pas parler des effets qu'on attend de tel astérisme dans tel cas particulier : on lui supposait parfois la puissance de provoquer même l'apparition des divinités soumises à son empire (46). Mais j'ai en vue l'action générale que ces doctrines exercèrent sur le paganisme romain.

Quand les dieux de l'Olympe furent incorporés dans les astres, quand Saturne et Jupiter devinrent des planètes et la Vierge céleste un signe du zodiaque, ils revêtirent un caractère très différent de celui qui leur avait appartenu à l'origine. Nous avons montré (p. 120) comment en Syrie l'idée de la répétition indéfinie de cycles d'années, suivant lesquels se produisent les révolutions célestes, conduisit à la conception de l'éternité divine, comment la théorie de la domination fatale des astres sur le monde amena celle de la toute-puissance du « maître des cieux », comment l'introduction d'un culte universel fut le résultat nécessaire de l'idée que les étoiles exercent leur influence sur les peuples de tous les climats. Toutes ces conséquences des principes de l'astrologie en furent logiquement déduites, dans les pays latins comme chez les Sémites, et amenèrent une rapide métamorphose de l'ancienne idolâtrie. Comme en Syrie aussi, le Soleil, qui, selon les astrologues, mène le chœur des planètes, « qui est institué roi et conducteur du monde entier (47) »,

devient nécessairement la puissance la plus élevée du panthéon romain.

L'astrologie modifia aussi la théologie en introduisant dans ce panthéon une foule de dieux nouveaux, dont quelques-uns sont singulièrement abstraits. On adorera désormais les constellations du firmament et, en particulier, les douze signes du zodiaque, qui ont chacun leur légende mythologique, le Ciel (*Caelus*) lui-même, regardé comme la cause première et qui parfois se confond avec l'Être suprême, les quatre Éléments dont l'antithèse et la transmutation perpétuelles produisent tous les phénomènes sensibles et qui sont souvent symbolisés par un groupe d'animaux prêts à s'entre-dévorer (48), enfin le Temps et ses subdivisions (49). Les calendriers furent religieux avant de devenir civils ; ils n'eurent pas d'abord pour objet de noter la mesure des instants qui s'écoulaient, mais la récurrence de dates propices ou néfastes, séparées par des intervalles périodiques. Le retour de moments déterminés, c'est un fait d'expérience, est associé à l'apparition de certains phénomènes : ils ont donc une efficacité spéciale, sont doués d'un caractère sacré. L'astrologie, en fixant les époques avec une rigueur mathématique, continua à leur reconnaître, pour parler comme Zénon, « une force divine » (50). Le Temps, qui règle le cours des astres et la transsubstantiation des éléments, est conçu comme le maître des dieux et le principe primordial, et il est assimilé au Destin. Chaque portion de sa durée infinie amène quelque mouvement propice ou funeste des cieux, anxieusement observés, et transforme l'univers, incessamment modifié. Les Siècles, les Années, les Saisons, qu'on met en relation avec les quatre vents et les quatre points cardinaux, les douze Mois, soumis au zodiaque et qu'on rapproche des douze dieux grecs (pl. XIV, 2), le Jour et la Nuit, les douze Heures sont personnifiés et divinisés, comme étant les auteurs de tous les changements de l'univers. Les figures allégoriques, imaginées pour ces abstractions par le paganisme astrologique, ne périrent même pas avec lui (51) ; le symbolisme qu'il avait vulgarisé lui

survécut, et jusqu'au moyen âge ces images de dieux déchus furent reproduites indéfiniment dans la sculpture, la mosaïque et les miniatures chrétiennes (52).

L'astrologie intervient ainsi dans toutes les idées religieuses, et les doctrines sur la destinée du monde et de l'homme se conforment aussi à ses enseignements. Selon Bérose, qui est l'interprète de vieilles théories chaldéennes, l'existence de l'univers est formée d'une série de « grandes années », ayant chacune leur été et leur hiver. Leur été se produit quand toutes les planètes sont en conjonction au même point du Cancer, et il amène une conflagration générale ; inversement, leur hiver arrive quand toutes les planètes sont réunies dans le Capricorne, et il a pour résultat un déluge universel. Chacun de ces cycles cosmiques, dont la durée, suivant les calculs les plus autorisés, était de 432,000 ans, est la reproduction exacte de ceux qui l'ont précédé. En effet, les astres, reprenant exactement la même position, doivent agir d'une manière identique. Cette théorie babylonienne, anticipation de celle du « retour éternel des choses » que Nietzsche se glorifiait d'avoir découverte, jouit d'une faveur durable dans l'antiquité, et elle se transmit sous diverses formes jusqu'à la Renaissance (53). La croyance que le monde devait être détruit par le feu, répandue aussi par la philosophie stoïcienne, trouva un nouvel appui dans ces spéculations cosmologiques, qui furent adoptées et propagées par les mystes de Mithra (p. 148).

Ce n'est pas seulement l'avenir de l'univers que l'astrologie révèle, c'est aussi la vie future des mortels. Selon une doctrine chaldéo-persique, acceptée par les mystères païens et que nous avons déjà signalée (54), une amère nécessité contraint les âmes, dont la multitude peuple les hauteurs célestes, à descendre ici-bas pour y animer les corps qui les tiennent captives. En s'abaissant vers la terre, elles traversent les sphères des planètes et reçoivent de chacun de ces astres errants, suivant sa position, quelques-unes de leurs qualités. Inversement lorsque, après la mort, elles s'échappent de leur prison charnelle, elles remontent à

leur première demeure, du moins si elles ont vécu pieusement, et, à mesure qu'elles passent par les portes des cieux superposés, elles se dépouillent des passions et des penchants qu'elles avaient acquis durant leur premier voyage, pour s'élever enfin, pures essences, jusqu'au séjour lumineux des dieux. Elles y vivent à jamais au milieu des astres éternels, soustraites à la domination des destins et aux limitations mêmes du temps.

Ainsi l'alliance des théorèmes astronomiques avec leurs vieilles croyances fournit aux Chaldéens des réponses à toutes les questions que l'homme se pose sur les relations du ciel et de la terre, sur la nature de Dieu, sur l'existence du monde et sur sa propre fin. L'astrologie fut véritablement la première théologie scientifique. La logique de l'hellénisme coordonna les doctrines orientales, les combina avec la philosophie stoïcienne et en constitua un système d'une incontestable grandeur, reconstruction idéale de l'univers, dont la hardiesse puissante inspire à Manilius, lorsqu'il ne s'épuise pas à dompter une matière rebelle, des accents convaincus et sublimes (55). La notion vague et irraisonnée de la « sympathie » s'est transformée en un sentiment profond, fortifié par la réflexion, de la parenté de l'âme humaine, essence ignée, avec les astres divins (56). La contemplation du ciel est devenue une communion. Dans la splendeur des nuits, l'esprit s'enivre de la lumière que lui versent les feux de l'éther ; transporté sur les ailes de l'enthousiasme, il s'élève au milieu du chœur sacré des étoiles et suit leurs mouvements harmonieux ; « il participe à leur immortalité et, avant le terme fatal, il s'entretient avec les dieux » (57). Malgré la précision subtile que les Grecs introduisirent dans leurs spéculations, le sentiment qui pénétra l'astrologie jusqu'à la fin du paganisme ne démentit jamais ses origines orientales et religieuses.

Le principe capital qu'elle imposa fut celui du fatalisme. Comme s'exprime le poète (58) :

Fata regunt orbem, certa stant omnia lege.

Au lieu de dieux agissant dans le monde, comme l'homme dans la société, au gré de leurs passions, les Chaldéens ont les premiers conçu l'idée d'une nécessité inflexible, dominant l'univers. Ils observèrent qu'une loi immuable réglait le mouvement des corps célestes, et, dans le premier enthousiasme de leur découverte, ils étendirent ses effets à tous les phénomènes moraux et sociaux. Un déterminisme absolu est impliqué dans les postulats de l'apotélesmatique. La Tyché ou Fortune divinisée devient la maîtresse irrésistible des mortels et des immortels, et elle fut, en effet, sous l'Empire, révérée par quelques esprits exclusivement. Notre volonté réfléchie n'a jamais qu'une part bien restreinte dans notre bonheur et nos succès, mais, au milieu des pronunciamentos et de l'anarchie du IIIe siècle, un Hasard aveugle semblait bien se jouer souverainement de la vie de chacun, et l'on comprend que les princes éphémères de cette époque aient, comme les foules, reconnu en lui le seul arbitre de leur sort (59). La puissance de cette conception fataliste dans l'antiquité peut se mesurer à sa longue persistance, tout au moins en Orient, d'où elle était originaire. Sortie de Babylonie (60), elle se répand dès l'époque alexandrine dans tout le monde hellénique, et à la fin du paganisme c'est encore contre elle qu'est dirigé en grande partie l'effort de l'apologétique chrétienne (61) ; mais elle devait résister à toutes les attaques et s'imposer encore à l'Islam (62). Même dans l'Europe latine, malgré les anathèmes de l'Église, survécut confusément à travers le moyen âge la croyance que sur cette terre tout arrive de quelque manière

> Per ovra delle rote magne,
> Che drizzan ciascun seme ad alcun fine,
> Secondo che le stelle son compagne (63).

Les armes dont les écrivains ecclésiastiques se servent pour combattre ce fatalisme sidéral sont empruntées à l'arsenal de la vieille dialectique grecque : ce sont en général celles qu'avaient employées depuis des siècles tous les défenseurs du libre arbitre : le déterminisme détruit

la responsabilité ; les récompenses et les châtiments sont absurdes si les hommes agissent en vertu d'une nécessité qui les domine, s'ils sont des héros ou des criminels nés. Nous n'insisterons pas sur ces discussions métaphysiques (64) ; mais il est un argument qui touche de plus près au sujet dont nous nous occupons : si un Destin irrévocable s'impose à nous, aucune supplication, objectait-on, ne peut modifier ses arrêts ; le culte est inefficace, il est oiseux de demander aux oracles les secrets d'un avenir que rien ne peut changer et les prières ne sont plus, pour employer une expression de Sénèque, que « les consolations d'esprits maladifs (65) ».

Et, sans doute, dans la persuasion que la Fatalité gouverne toutes choses, certains adeptes de l'astrologie, comme l'empereur Tibère (66), négligent les pratiques religieuses ; à l'exemple des stoïciens, ils érigent en devoir moral la soumission absolue au sort omnipotent, la résignation joyeuse à l'inévitable, et ils se contentent de vénérer, sans lui rien demander, la puissance supérieure qui régit l'univers (67). Ils se disent soumis au destin même le plus capricieux, semblables à l'esclave intelligent qui devine, pour les satisfaire, les désirs de son maître et sait se rendre supportable la plus dure servitude (68). Mais les masses ne s'élevaient pas à cette hauteur de renoncement. Toujours le caractère religieux de l'astrologie fut maintenu aux dépens de la logique (69). Les planètes et les constellations n'étaient pas seulement des forces cosmiques dont l'action propice ou néfaste s'affaiblissait ou se renforçait suivant les détours d'une carrière fixée de toute éternité. Elles étaient des divinités qui voyaient et entendaient, se réjouissaient ou s'affligeaient, avaient une voix et un sexe, étaient prolifiques ou stériles, douces ou sauvages, déférentes ou dominatrices (70). On pouvait donc apaiser leur courroux et se concilier leur faveur par des rites et des offrandes : même les astres adverses n'étaient pas inexorables et se laissaient fléchir par des sacrifices et des supplications. Le pédant borné qu'est Firmicus Maternus affirme avec force la toute-puissance de la Fatalité, mais en même

temps il invoque les dieux, pour résister avec leur aide à l'influence des étoiles. Encore au IVe siècle, les païens de Rome étaient-ils sur le point de se marier, voulaient-ils faire quelque emplette, ambitionnaient-ils quelque dignité, ils couraient demander au devin ses pronostics, tout en priant les *Fata* de leur accorder des années prospères (71). Une antinomie fondamentale se manifeste ainsi dans tout le développement de l'astrologie, qui prétendait devenir une science exacte, mais qui fut à l'origine et qui resta toujours une théologie sacerdotale. Jamblique, dans son livre sur les *Mystères*, s'évertue à expliquer comment les astres qui sont les auteurs du Destin peuvent aussi nous soustraire à son empire (72).

Toutefois, à mesure que l'idée de la Fatalité s'imposa et se répandit, le poids de cette théorie désespérante opprima davantage la conscience. L'homme se sentit dominé, accablé, par des forces aveugles, qui l'entraînaient aussi irrésistiblement qu'elles faisaient mouvoir les sphères célestes. Les âmes cherchèrent à échapper à la pression de ce mécanisme cosmique, à sortir de l'esclavage où les maintenait l'Anankè. Mais, pour se soustraire aux rigueurs de sa domination, on n'a plus confiance dans les cérémonies de l'ancien culte. Les puissances nouvelles qui se sont emparées du ciel doivent être apaisées par des moyens nouveaux. Les religions orientales apportent le remède aux maux qu'elles ont créés et enseignent des procédés puissants et mystérieux pour conjurer le sort (73). Aussi, parallèlement à l'astrologie, voit-on se propager une aberration plus néfaste, la magie (74).

* * *

Si l'on passe de la lecture de la *Tétrabible* de Ptolémée à celle d'un papyrus magique, on se croira tout d'abord transporté à l'autre extrémité du monde intellectuel. On ne trouve plus rien ici de l'ordonnance systématique, de la méthode sévère qui distinguent l'œuvre du savant d'Alexandrie. Sans doute, les doctrines de l'astrologie sont aussi chimé-

riques que celles de la magie, mais elles sont déduites avec une logique qui force l'assentiment des esprits réfléchis et qui fait totalement défaut dans les ouvrages de sorcellerie. Recettes empruntées à la médecine et à la superstition populaires, pratiques primitives rejetées ou délaissées par les rituels sacerdotaux, croyances répudiées par une religion progressivement moralisée, plagiats et contrefaçons de textes littéraires ou liturgiques, incantations où sont invoquées au milieu d'un baragouin inintelligible les dieux de toutes les nations barbares, cérémonies bizarres et déconcertantes forment un chaos où l'imagination se perd, un pot pourri où il semble qu'un syncrétisme arbitraire ait abouti à une inextricable confusion.

Cependant, si l'on observe avec plus d'attention comment la magie opère, on constatera qu'elle part de principes analogues et agit d'après des raisonnements parallèles à ceux de l'astrologie. Nées en même temps dans les civilisations primitives de l'Orient, toutes deux reposent sur un fonds d'idées communes (75). La première découle, comme la seconde, du principe de la sympathie universelle, seulement elle ne considère plus la relation qui existe entre les astres, courant sur le plafond du ciel, et les phénomènes physiques et moraux, mais celle qui unit entre eux les corps quels qu'ils soient. Elle part de l'idée préconçue qu'il existe entre certaines choses, certains mots, certaines personnes, des relations obscures, mais constantes. Ces correspondances sont établies sans hésitation entre les objets matériels et les êtres vivants, car les peuples sauvages attribuent à tout ce qui les entoure une âme et une existence analogues à celle de l'homme. La distinction des trois règnes de la nature ne leur a pas été enseignée ; ils sont « animistes ». La vie d'une personne peut ainsi être liée à celle d'un objet, d'un arbre, d'un animal, de telle sorte que si l'un périt l'autre meure, et que tout dommage éprouvé par l'un fasse souffrir son inséparable associé. Parfois le rapport qu'on établit provient de motifs clairement intelligibles comme la ressemblance entre l'objet et l'être : ainsi, dans la pratique de l'en-

voûtement, lorsque, pour tuer un ennemi, on transperce une poupée de cire ou l'on enterre une figurine de plomb qui sont censées le représenter (76) ; ou bien ce lien présumé résulte d'un contact, même passager, qu'on suppose avoir créé des affinités indestructibles, par exemple lorsqu'on opère sur le vêtement d'un absent. Mais ces relations imaginaires ont souvent des raisons qui nous échappent ; elles dérivent, comme les qualités attribuées aux étoiles par l'apotélesmatique, de vieilles croyances dont le souvenir s'est perdu.

Comme l'astrologie, la magie est donc à certains égards une science. D'abord, elle repose en partie, comme les prédictions de sa compagne, sur l'observation — une observation souvent rudimentaire, superficielle, hâtive, erronée, mais néanmoins très considérable. C'est une discipline expérimentale. Parmi la multitude des faits que la curiosité des magiciens a notés, il en était d'exacts, qui ont reçu plus tard la consécration des savants : l'attraction de l'aimant sur le fer a été utilisée par les thaumaturges avant d'être interprétée par les physiciens. Dans les vastes compilations qui circulaient sous les noms vénérables de Zoroastre ou d'Hostanès, des remarques fécondes se mêlaient certainement à des idées puériles et à des préceptes absurdes, tout comme dans les traités d'alchimie grecque qui nous sont parvenus. Les phénomènes que, dans des conventicules secrets, les thaumaturges faisaient apparaître aux yeux émerveillés de leurs adeptes rappellent parfois nos expériences de laboratoire (77). L'idée même qu'en connaissant la puissance de certains agents on peut faire agir les forces cachées de l'univers et obtenir des résultats extraordinaires, inspire les recherches de la physique comme les affirmations de la magie. La magie est une physique dévoyée comme l'astrologie est une astronomie pervertie.

De plus, la magie, toujours comme l'astrologie, est une science, parce qu'elle part de la conception fondamentale qu'il existe dans la nature un ordre et des lois et que la même cause produit toujours les mêmes effets. La cérémonie occulte, qui s'accomplit avec le soin d'une

analyse expérimentale, aura régulièrement la conséquence attendue. Il suffit de connaître les affinités mystérieuses qui unissent toutes choses pour mettre en mouvement le mécanisme de l'univers. Seulement l'erreur des sorciers est d'établir une association entre des phénomènes qui ne dépendent nullement l'un de l'autre. Le fait d'exposer un instant à la lumière une plaque sensible dans une chambre noire, de la plonger ensuite, suivant des recettes données, dans des liquides appropriés et d'y faire apparaître ainsi l'image d'un parent ou d'un ami, est une opération magique, mais fondée sur des actions et des réactions véritables, au lieu de l'être sur des sympathies et des antipathies arbitrairement supposées. La magie est donc bien une science qui se cherche et qui devient plus tard, comme l'a définie Frazer, « une sœur bâtarde de la science ».

Seulement, comme l'astrologie, elle aussi fut religieuse à l'origine et resta toujours une sœur bâtarde de la religion. Toutes deux grandirent ensemble dans les temples de l'Orient barbare. Leurs pratiques firent partie d'abord du savoir équivoque de féticheurs qui prétendaient, par des rites connus d'eux seuls, agir sur les esprits qui peuplaient la nature et la vivifiaient tout entière. La magie a été ingénieusement définie « la stratégie de l'animisme (78) ». Mais, de même que la puissance de plus en plus grande attribuée par les Chaldéens aux divinités sidérales transforma la vieille astrologie, de même la sorcellerie primitive prit un autre caractère à mesure que le monde des dieux, conçus à l'image de l'homme, se dégagea et se distingua davantage des forces physiques. L'élément mystique, qui de tout temps se mêlait à ses cérémonies, en reçut une précision et un développement nouveaux. Le magicien, par ses charmes, ses talismans et ses conjurations, agit désormais sur les « démons » célestes ou infernaux et les contraint à lui obéir (79). Mais ces esprits ne lui opposent plus seulement la résistance aveugle de la matière, animée d'une vie incertaine ; ce sont des êtres actifs et subtils, doués d'intelligence et de volonté. Ils savent parfois se venger de l'esclavage qu'on

prétend leur faire subir et punir de son audace l'opérateur qui les redoute, tout en invoquant leur secours. L'incantation prend ainsi souvent la forme d'une prière adressée à des puissances supérieures à l'homme, et la magie devient un culte. Ses rites se développent parallèlement aux liturgies canoniques et souvent les envahissent (80). Ils sont séparés par cette frontière vague, constamment déplacée, qui limite les domaines contigus de la religion et de la superstition.

* * *

Cette magie, mi-scientifique, mi-religieuse, ayant ses livres et ses adeptes professionnels, est d'origine orientale. La vieille sorcellerie grecque et italique semble avoir été assez bénigne. Conjurations qui détournent la grêle ou formules qui attirent la pluie, maléfices qui rendent les champs stériles et font périr le bétail, philtres d'amour, onguents de jeunesse, remèdes de bonne femme, talismans contre le mauvais œil (81), amulettes qui préservent de tout accident (pl. XV), tout cela s'inspire des croyances de la superstition populaire et se maintient aux confins du folklore et du charlatanisme. Même les magiciennes de Thessalie, qui passaient pour faire descendre la lune du ciel, étaient surtout des botanistes qui connaissaient les vertus merveilleuses des simples. L'effroi que les nécromanciens inspirent provient en grande partie de ce qu'ils exploitent la vieille croyance aux revenants. Ils mettent en œuvre la puissance qu'on attribue aux fantômes et glissent dans les tombeaux des tablettes de métal couvertes d'exécrations, pour vouer un ennemi au malheur ou à la mort (82). Mais il n'y a aucune trace, en Grèce ni en Italie, d'un système cohérent de doctrines, d'une discipline occulte et savante, ni d'un enseignement sacerdotal.

Aussi les adeptes de cet art douteux sont-ils méprisés. Encore à l'époque d'Auguste, ce sont surtout des gueuses équivoques qui exercent leur misérable métier dans les bas-fonds des quartiers populaires. Mais avec l'invasion des religions orientales, la considération pour le magicien

PLANCHE XV

1. DESSIN PROPHYLACTIQUE CONTRE LE MAUVAIS ŒIL

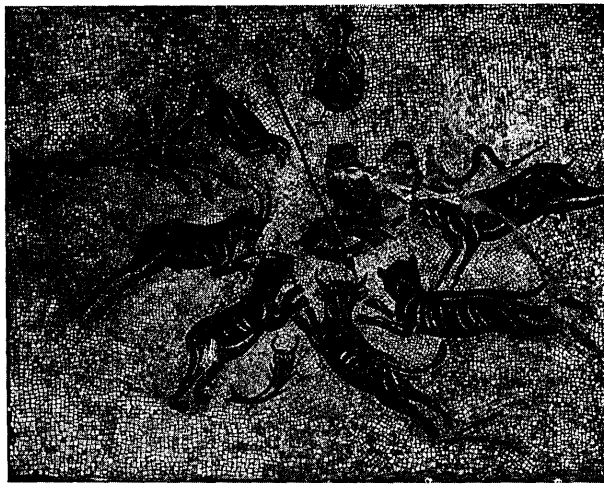
Au centre, l'œil dangereux est percé d'une lance et attaqué par un serpent, un cerf, une lionne, un taureau, un scorpion, un ours, un bouc, un corbeau, perché sur un arbuste, et une poule (?). Un hibou, oiseau de mauvais augure, se tient sur l'œil, peut-être pour le défendre. — Mosaïque placée à l'entrée de la *basilica Hilariana*, peut-être consacrée au culte de Cybèle, à Rome. Palais des Conservateurs. — *Bull. arch. comunale*, III, 1890, pl. I ; Helbig, *Führer*, I³, n° 997. — Sur l'origine orientale de ce genre de représentations, qui sont nombreuses, cf. *Fouilles de Doura-Europos*, p. 138 ss.

2. MAIN MAGIQUE DE BRONZE

M. Blinkenberg a montré que les mains, faisant le geste de la *benedictio Latina*, avec l'auriculaire et l'annulaire repliés, les trois autres doigts dressés, représentaient primitivement celle du dieu Sabazius, bénissant et protégeant ses fidèles. Elles prennent plus tard d'une façon générale un caractère apotropaïque et on y accumule des animaux et des symboles pour en accroître l'efficacité. Celle que nous reproduisons, et qui devait être fixée au bout d'un manche ou d'un support, porte sur le pouce une tête de bélier ; sur l'index, un oiseau (corbeau?) aux ailes éployées ; sur les deux doigts repliés, un canthare (?) ; dans le creux de la main, une pomme de pin et, plus bas, une tortue et une grenouille (?) ; derrière le pouce, un lézard ; entre le pouce et l'index, une tête de serpent, dont le corps entoure deux fois le poignet ; sur le dos de la main, une table d'offrandes (?) et une tête barbue. A un bracelet décoré d'ornements circulaires sont suspendus trois phallus. — Bronze du musée d'Amiens. Photographie communiquée par le colonel Espérandieu. — Sur ces mains de Sabazius, cf. Blinkenberg, *Archäologische Studien*, Copenhague-Leipzig, 1904, p. 67 ss.

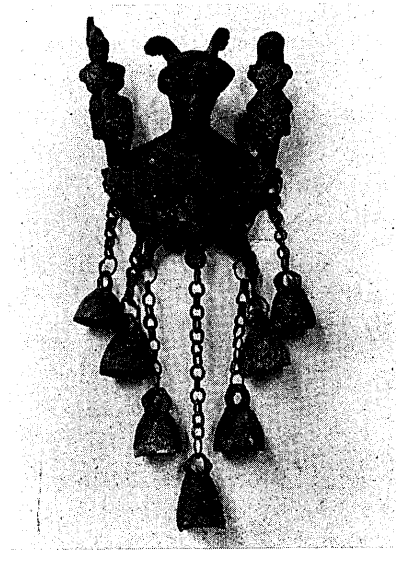
3. BUSTE DE MERCURE EMPLOYÉ COMME PHYLACTÈRE

La tête coiffée du pétase à ailerons, entre lesquels était fixé un anneau de suspension, ce buste repose sur deux cornes d'abondance, que masquent en partie deux feuilles d'acanthe qui se croisent. A leur jonction est appliqué un petit buste de Jupiter, et deux autres bustes, l'un de Minerve, casquée, l'autre de Junon, voilée, surmontent les cornes d'abondance. Au dieu des évocations est adjointe la triade Capitoline, pour augmenter sa puissance. A la partie inférieure, sont attachées des chaînettes portant des clochettes au nombre sacré de sept. Leur bruit métallique était censé écarter les mauvais esprits et détourner les maléfices. — Bronze trouvé à Orange. Bibliothèque Nationale. — Babelon, *Catal. des bronzes*, n° 363 (où ce buste est donné à tort comme un peson). Sur l'emploi magique des clochettes, cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Tintinnabulum », p. 342.

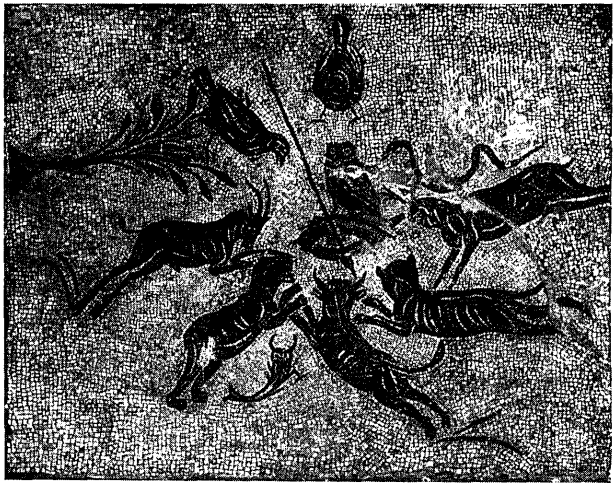


1.

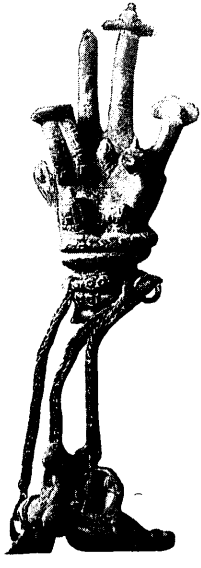
2.



3.



1.



2.

3.

grandit et sa condition s'élève (83). On l'honore et on le redoute davantage. Au IIe siècle, nul ne conteste plus guère qu'il puisse provoquer des apparitions divines, converser avec les esprits supérieurs et même s'élever en personne jusqu'au ciel (84).

On saisit ici l'action victorieuse des cultes alexandrins. En Égypte (85), nous l'avons vu (p. 87), le rituel, à proprement parler, n'était pas autre chose à l'origine qu'un ensemble de pratiques magiques. Les fidèles imposaient par la prière ou même la menace leurs volontés aux dieux. Ceux-ci étaient contraints d'obéir sur-le-champ à l'officiant, si la liturgie était exactement accomplie, si les incantations et les paroles opérantes étaient récitées avec l'intonation juste. Le prêtre instruit avait une puissance presque illimitée sur tous les êtres surnaturels qui peuplaient la terre, les eaux, l'air, les enfers et les cieux. Nulle part on ne maintint moins la distance qui sépare l'humain du divin ; nulle part la différenciation progressive qui éloigna partout la magie de la religion ne resta moins avancée. Elles demeurèrent si intimement associées jusqu'à la fin du paganisme qu'on a peine parfois à distinguer les textes qui appartiennent à l'une ou à l'autre.

Les Chaldéens (86) aussi étaient de grands maîtres ès sorcellerie, à la fois versés dans la connaissance des présages et experts à conjurer les maux que ceux-ci annonçaient. En Mésopotamie, les magiciens, conseillers écoutés des rois, faisaient partie du clergé officiel ; ils y invoquaient dans leurs incantations l'aide des dieux de l'État, et leur science sacrée y était aussi respectée que l'haruspicine en Étrurie. Le prestige fabuleux qui continua de l'entourer en assura la persistance après la chute de Ninive et de Babylone. La tradition n'en était point perdue sous les Césars, et une quantité d'enchanteurs se réclamaient à tort ou à raison de l'antique sagesse de la Chaldée (87).

Aussi le thaumaturge, héritier supposé des prêtres archaïques, prend-il à Rome même une apparence toute sacerdotale. Sage inspiré qui reçoit les confidences des esprits célestes, il se rapproche des phi-

losophes par la dignité de sa tenue et de sa vie. Le vulgaire ne tarde pas à les confondre (88), et, de fait, la philosophie orientalisante de la fin du paganisme accueille et justifie toutes les superstitions. Le néo-platonisme, qui fait à la démonologie une large place, penche de plus en plus vers la théurgie, où il finit par se perdre.

Mais les anciens distinguent expressément de cet art licite et honorable, pour lequel on inventa ce nom de « théurgie » (89), la « magie » proprement dite, toujours suspecte et réprouvée. Le nom des mages (μάγοι), appliqué à tous les faiseurs de miracles, désigne proprement les prêtres du mazdéisme, et une tradition bien attestée faisait, en effet, des Perses (90) les auteurs de la véritable magie, de celle que le moyen âge appellera magie noire. S'ils ne l'ont pas inventée, car elle est vieille comme l'humanité, ils ont du moins été les premiers à l'édifier sur un fondement doctrinal et à lui assigner une place dans un système théologique nettement formulé. C'est le dualisme mazdéen qui donna à ce savoir pernicieux une puissance nouvelle avec les caractères qui le distingueront désormais.

Sous quelles influences la magie perse s'est-elle formée? Quand et comment s'est-elle propagée? Ce sont là des questions encore mal élucidées. La fusion intime qui s'opéra à Babylone entre les doctrines religieuses des conquérants iraniens et celles du clergé indigène se produisit aussi dans cet ordre de croyances (91), et les mages établis en Mésopotamie combinèrent leurs traditions secrètes avec le code de rites et de formules rédigé par les sorciers chaldéens. La curiosité universelle des Grecs obtint de bonne heure communication de cette science merveilleuse. Les philosophes naturalistes, comme Démocrite (92), le grand voyageur, paraissent avoir fait plus d'un emprunt au trésor des observations recueillies par les prêtres orientaux. Ils puisèrent sans doute dans ces compilations disparates, où le vrai se mêlait à l'absurde et le réel au fantastique, la connaissance de quelques propriétés des plantes ou des minéraux, de quelques expériences de physique. Cependant, le

clair génie des Hellènes se détourna toujours des spéculations troubles de la magie et ne leur accorda qu'une attention distraite et une considération médiocre. Mais à l'époque alexandrine on traduisit en grec les livres attribués aux maîtres à demi fabuleux de la science persique, Zoroastre, Hostanès, Hystaspe, et depuis lors, jusqu'à la fin du paganisme, ces noms jouirent d'une autorité prestigieuse (93). En même temps, les Juifs, initiés aux arcanes des doctrines et des procédés irano-chaldéens, en firent connaître indirectement certaines recettes partout où la Dispersion les répandit (94). Postérieurement, une action plus immédiate fut exercée sur le monde romain par les colonies perses d'Asie Mineure (95), demeurées obstinément fidèles à leurs antiques croyances nationales.

La valeur particulière que les mazdéens attribuaient à la magie découle nécessairement de leur système dualiste, tel que nous l'avons exposé déjà (96). En face d'Ormuzd, qui siège dans le ciel lumineux, se dresse son adversaire irréconciliable Ahriman, qui règne sur le monde souterrain. L'un est synonyme de clarté, de vérité, de bonté ; l'autre de ténèbres, de mensonge et de perversité. L'un commande aux génies bienfaisants qui protègent la piété des fidèles ; l'autre aux démons dont la malice provoque tous les maux qui affligent l'humanité. Les deux principes opposés se disputent la domination de la terre, et chacun y a produit des animaux et des plantes favorables ou nuisibles (p. 146). Tout y est céleste ou infernal. Ahriman et ses démons, qui viennent errer autour des hommes pour les tenter et leur nuire (97), sont des dieux malfaisants, mais des dieux indépendants de ceux qui forment l'armée secourable d'Ormuzd. Le mage leur sacrifie soit pour détourner les malheurs dont ils le menacent, soit pour les exciter contre les ennemis du vrai croyant. Car les esprits immondes se délectent aux immolations sanglantes, et ils viennent se repaître des vapeurs de la chair fumant sur les autels. Des actes et des paroles redoutables accompagnent toutes ces offrandes. Plutarque (98) nous donne un exemple des sombres sacrifices des maz-

déens. « Ils pilent dans un mortier, dit-il, une herbe appelée moly (une espèce d'ail) en invoquant Hadès (Ahriman) et les Ténèbres, puis, mêlant cette herbe au sang d'un loup qu'ils égorgent, ils l'emportent et la jettent dans un lieu où le soleil ne pénètre pas. » C'est bien là une opération de nécromant.

On comprend quelle force nouvelle une pareille conception de l'univers devait donner à la magie. Elle n'est plus seulement un assemblage disparate de superstitions populaires et d'observations scientifiques. Elle devient une religion à rebours ; ses rites nocturnes forment l'effroyable liturgie des puissances infernales. Il n'est aucun miracle que le magicien expérimenté ne puisse attendre du pouvoir des démons, s'il connaît le moyen de les transformer en ses serviteurs ; il n'est aucune atrocité qu'il ne puisse inventer pour se rendre propices des divinités mauvaises, que le crime satisfait et que la souffrance réjouit. De là cet ensemble de pratiques impies, célébrées dans l'ombre, et dont l'horreur n'a d'égale que leur ineptie : préparation de breuvages qui troublent les sens et égarent la raison ; composition de poisons subtils qu'on extrait de plantes démoniaques et de cadavres qu'a saisis la corruption, fille des enfers (99) ; immolations d'enfants pour lire l'avenir dans leurs entrailles palpitantes ou évoquer les revenants. Tous les raffinements sataniques que peut concevoir en un jour de démence une imagination pervertie plairont à la malignité des esprits pervers (100) ; plus leur monstruosité sera odieuse, plus certaine sera leur efficacité.

En présence de ces abominations, l'État romain s'émeut, et il les frappe de toute la rigueur de sa justice répressive. Tandis qu'on se contentait d'ordinaire, en cas d'abus constaté, d'expulser de Rome les astrologues — qui se hâtaient d'y rentrer — les magiciens étaient assimilés aux meurtriers et aux empoisonneurs et punis des derniers supplices. On les clouait sur la croix, on les exposait aux bêtes. On poursuivait non seulement l'exercice de leur profession, mais le simple fait de posséder des ouvrages de sorcellerie (101).

Seulement, il est avec la police des accommodements, et les mœurs furent ici encore plus fortes que les lois. Les rigueurs intermittentes des édits impériaux ne furent pas plus efficaces pour détruire une superstition invétérée que la polémique chrétienne pour la guérir. L'État et l'Église en s'unissant pour la combattre reconnaissaient sa puissance. Ni le premier ni la seconde n'atteignait la racine du mal et ne niait la réalité du pouvoir exercé par les sorciers. Tant qu'on admit que les esprits malins intervenaient constamment dans les affaires terrestres et qu'il existait des moyens secrets permettant à l'opérateur de les dominer ou de partager leur puissance, la magie fut indestructible. Elle faisait appel à trop de passions humaines pour n'être pas entendue. Si, d'une part, le désir de pénétrer les mystères de l'avenir, la crainte de malheurs inconnus et l'espoir toujours renaissant poussaient les foules anxieuses à chercher une certitude chimérique dans l'astrologie, de l'autre, dans la magie, l'attrait troublant du merveilleux, les sollicitations de l'amour et de l'ambition, l'âpre volupté de la vengeance, la fascination du crime et l'ivresse du sang versé, tous les instincts inavouables dont on cherche dans l'ombre l'assouvissement, exerçaient tour à tour leur séduction. Elle poursuivit à travers tout l'Empire romain son existence occulte, et le mystère même dont elle était forcée de s'entourer augmenta son prestige en lui donnant presque l'autorité d'une révélation.

Une affaire curieuse qui se passa dans les dernières années du ve siècle à Béryte en Syrie nous montre quelle confiance les esprits les plus éclairés gardaient encore à cette époque dans les pratiques de la magie la plus atroce. Des étudiants de la célèbre école de droit de cette ville voulurent une nuit égorger dans le cirque un esclave, afin que le maître de celui-ci obtînt les faveurs d'une femme qui lui résistait. Dénoncés, ils durent livrer les volumes qu'ils tenaient cachés, parmi lesquels on trouva ceux de Zoroastre et d'Hostanès, avec ceux de l'astrologue Manéthon. La ville fut en émoi, et de nouvelles perquisitions

prouvèrent que beaucoup de jeunes gens préféraient à l'étude des lois romaines celle de la science qu'elles prohibaient. Sur l'ordre de l'évêque, on fit un autodafé solennel de toute cette littérature en présence des magistrats et du clergé, après avoir donné lecture publique des passages les plus révoltants, en sorte, dit le pieux auteur qui nous raconte cette histoire (102), « que chacun apprît à connaître les promesses orgueilleuses et vaines des démons ».

Ainsi se perpétuaient encore dans l'Orient chrétien après la chute du paganisme les antiques traditions des mages. Elles devaient y survivre même à la domination de l'Église, et, malgré les principes rigoureux de son monothéisme, l'Islam fut infecté par les superstitions de la Perse. L'art néfaste que celle-ci avait enseigné n'opposa pas en Occident une résistance moins obstinée aux poursuites et aux anathèmes ; il restait toujours vivace dans la Rome du ve siècle (103), et, alors que l'astrologie savante sombra en Europe avec la science même, le vieux dualisme mazdéen continua à s'y manifester à travers le moyen âge jusqu'à l'aurore des temps modernes dans les cérémonies de la messe noire et du culte de Satan (104).

* * *

Sœurs jumelles engendrées par l'Orient superstitieux et érudit, la magie et l'astrologie sont toujours restées les filles hybrides de sa culture sacerdotale. Leur existence est gouvernée par deux principes contraires, le raisonnement et la foi, et leur volonté oscille perpétuellement entre ces deux pôles de la pensée. Elles s'inspirent l'une et l'autre de la croyance en une sympathie universelle, qui suppose entre les êtres et les objets, animés tous pareillement d'une vie mystérieuse, des relations occultes et puissantes. La doctrine des influences sidérales, combinée avec la constatation de l'immutabilité des révolutions célestes, conduit l'astrologie à formuler pour la première fois la théorie d'un fatalisme absolu et préconnaissable. Mais, à côté de ce déterminisme rigoureux,

elle conserve la foi de son enfance en des étoiles divines, dont l'homme par sa dévotion peut s'assurer la bienveillance et désarmer la malignité. La méthode expérimentale s'y réduit à compléter les pronostics fondés sur le caractère supposé des dieux stellaires.

La magie, elle aussi, reste à demi empirique, à demi religieuse. Comme notre physique, elle repose sur l'observation, elle proclame la constance des lois de la nature et elle cherche à s'emparer des énergies latentes du monde matériel pour les asservir à la volonté de l'homme. Mais, en même temps, elle reconnaît dans les forces qu'elle prétend se soumettre des esprits ou démons, dont on peut, par des sacrifices et des incantations, se concilier la protection, adoucir la malveillance ou déchaîner l'hostilité furibonde.

Malgré toutes les aberrations où elles s'égarèrent, l'astrologie et la magie n'ont pas été inutiles. Leur savoir mensonger a contribué sérieusement au progrès des connaissances humaines. En entretenant chez leurs adeptes des espérances chimériques et des ambitions fallacieuses, elles les vouèrent à des recherches pénibles, qu'ils n'eussent sans doute pas entreprises ou poursuivies par amour désintéressé du vrai. Les observations que les prêtres de l'antique Orient recueillirent avec une inlassable patience provoquèrent les premières découvertes physiques et astronomiques et, comme à l'époque de la scolastique, les sciences occultes conduisirent aux sciences exactes. Mais celles-ci, en reconnaissant plus tard la vanité des illusions merveilleuses dont elles s'étaient nourries, ruinèrent les fondements de l'astrologie et de la magie, à qui elles devaient leur naissance.

VIII

LA

TRANSFORMATION DU PAGANISME ROMAIN

La religion de l'Europe vers l'époque des Sévères devait offrir à l'observateur un spectacle d'une étonnante variété. Les vieilles divinités indigènes, italiques, celtiques ou ibériques, bien que détrônées, n'étaient pas mortes. Éclipsées par des rivales étrangères, elles vivaient encore dans la dévotion du petit peuple, dans les traditions des campagnes. Depuis longtemps, dans tous les municipes, les dieux romains s'étaient établis victorieusement, et ils recevaient toujours, selon les rites pontificaux, les hommages d'un clergé officiel. Mais à côté d'eux s'étaient installés les représentants des panthéons asiatiques, et c'était à eux qu'allait l'adoration la plus fervente des foules. Des puissances nouvelles étaient venues d'Asie Mineure, d'Égypte, de Syrie et de Perse, et l'éclat éblouissant du soleil d'Orient avait fait pâlir les astres du ciel tempéré de l'Italie. Toutes les formes du paganisme étaient simultanément accueillies et conservées, tandis que le monothéisme exclusif des Juifs gardait ses adhérents, et que le christianisme amplifiait ses églises et affermissait son orthodoxie, tout en donnant naissance aux spéculations déconcertantes du gnosticisme. Cent courants divers entraînaient les esprits, ballottés et perplexes ; cent prédications contraires sollicitaient les consciences. Supposons que l'Europe moderne ait vu les fidèles déserter les églises chrétiennes pour adorer Allah ou Brahma, suivre les préceptes de Confucius ou de Bouddha, adopter les maximes

du *shinto ;* représentons-nous une grande confusion de toutes les races du monde, où des mollahs arabes, des lettrés chinois, des bonzes japonais, des lamas thibétains, des pandits hindous prêcheraient à la fois le fatalisme et la prédestination, le culte des ancêtres et le dévoûment au souverain divinisé, le pessimisme et la délivrance par l'anéantissement, où tous ces prêtres élèveraient dans nos cités des temples d'une architecture exotique et y célébreraient leurs rites disparates ; ce rêve, que l'avenir réalisera peut-être, nous offrirait une image assez exacte de l'incohérence religieuse où se débattait l'ancien monde avant Constantin.

Dans la transformation du paganisme latin, les religions orientales qui successivement se répandirent exercèrent une action décisive. Ce fut d'abord l'Asie Mineure qui fit accepter ses dieux à l'Italie. Dès la fin des guerres puniques, la pierre noire qui symbolise la Grande Mère de Pessinonte est établie sur le Palatin, mais ce n'est qu'à partir du règne de Claude que le culte phrygien se développe librement avec toutes ses splendeurs et ses excès. Il introduit dans la grave et terne religion des Romains une dévotion sensuelle, colorée et fanatique. Officiellement reconnu, il attire à lui et prend sous sa protection d'autres divinités étrangères venues d'Anatolie, et il les assimile à Cybèle et à Attis, métamorphosés en divinités panthées. Des influences cappadociennes, juives, persiques et même chrétiennes modifient les vieux rites de Pessinonte et y font pénétrer avec le baptême sanglant du taurobole des idées de purification spirituelle et de rédemption éternelle. Mais les prêtres ne réussissent point à éliminer le fond de naturisme grossier que leur imposait une antique tradition barbare.

Depuis le IIe siècle avant notre ère, les mystères d'Isis et de Sérapis se répandent en Italie avec la culture alexandrine, dont ils sont l'expression religieuse, et, en dépit des persécutions, ils s'établissent à Rome, où ils obtiennent de Caligula le droit de cité. Ils n'apportaient pas un système théologique très avancé, car l'Égypte ne produisit jamais qu'un

agrégat chaotique de doctrines disparates, ni une éthique très élevée, car le niveau de sa morale — celle des Grecs d'Alexandrie — ne dépassa que tardivement un étiage médiocre. Mais ils firent connaître d'abord à l'Italie, puis aux provinces latines, un antique rituel d'une incomparable séduction, qui savait surexciter les sentiments les plus opposés dans ses processions éclatantes et dans ses drames liturgiques. Ensuite, ils donnaient à leurs fidèles l'assurance formelle qu'ils jouiraient après la mort d'une immortalité bienheureuse dans laquelle, unis à Sérapis, participant corps et âme à sa divinité, ils vivraient dans la contemplation éternelle des dieux.

A une époque un peu plus récente arrivèrent les Baals de Syrie, multiples et variés. Le grand mouvement économique qui, depuis le commencement de notre ère, amena la colonisation du monde latin par les esclaves et les marchands syriens ne modifia pas seulement la civilisation matérielle de l'Europe, mais aussi ses conceptions et ses croyances. Les cultes sémitiques firent une concurrence heureuse à ceux de l'Asie Mineure et de l'Égypte. Peut-être n'avaient-ils pas une liturgie aussi émouvante, peut-être ne s'absorbaient-ils pas aussi complètement dans la préoccupation de la vie future, bien qu'ils enseignassent une eschatologie originale, mais ils avaient une idée infiniment plus haute de la divinité. L'astrologie chaldéenne, dont les prêtres syriens furent les disciples convaincus, leur avait fourni les éléments d'une théologie scientifique. Elle les avait conduits à la notion d'un dieu siégeant loin de la terre au-dessus de la zone des étoiles, tout-puissant, universel et éternel, tout ici-bas étant réglé par les révolutions des cieux durant des cycles infinis d'années, et elle leur avait enseigné en même temps l'adoration du Soleil, source radieuse de la vie terrestre et de la raison humaine.

Les doctrines érudites des Babyloniens s'étaient imposées aussi aux mystères persiques de Mithra, qui adoraient comme la Cause suprême le Temps infini, identifié avec le Ciel, et divinisaient les astres ; mais elles s'y étaient superposées, sans la détruire, à l'ancienne foi mazdéenne.

Les principes essentiels de la religion de l'Iran, rival séculaire et souvent heureux de la Grèce, pénétrèrent ainsi dans l'Occident latin sous le couvert de la sagesse chaldéenne. La religion mithriaque, la dernière et la plus haute manifestation du paganisme antique, eut pour dogme fondamental le dualisme perse. Le monde est le théâtre et l'enjeu d'une lutte entre le Bien et le Mal, Ormuzd et Ahriman, les dieux et les démons, et de cette conception originale de l'univers découle une morale forte et pure : la vie est un combat ; soldats placés sous les ordres de Mithra, héros invincible, les fidèles doivent constamment s'opposer aux entreprises des puissances infernales, qui sèment partout la corruption. Cette éthique impérative, productrice d'énergie, est le caractère qui distingue le mithriacisme de tous les autres cultes orientaux.

Ainsi chacun des pays du Levant — c'est ce que nous avons voulu montrer dans cette récapitulation sommaire — avait enrichi le paganisme romain de croyances nouvelles, destinées souvent à lui survivre. Quel fut le résultat de cette confusion de doctrines hétérogènes dont la multiplicité était extrême et la valeur très inégale? Comment les idées barbares, jetées dans le creuset ardent du syncrétisme impérial, s'y sont-elles affinées et combinées? En d'autres termes, quelle forme l'antique idolâtrie, tout imprégnée de théories exotiques, avait-elle prise au IVe siècle, au moment d'être définitivement détrônée. C'est ce que nous voudrions essayer d'indiquer sommairement ici, comme conclusion de ces études.

Toutefois, peut-on parler d'*une* religion païenne? Le mélange des races n'avait-il pas eu pour résultat de multiplier la variété des dissidences? Le choc confus des croyances n'avait-il pas produit un fractionnement, une comminution des églises, et les complaisances du syncrétisme n'avaient-elles pas favorisé un pullulement des sectes? Les « Hellènes », disait Thémistius à l'empereur Valens, ont trois cents manières de concevoir et d'honorer la divinité qui se réjouit de cette diversité d'hommages (I). Dans le paganisme, les cultes ne périssent pas de mort

violente, ils s'éteignent après une longue décrépitude. Une doctrine nouvelle ne se substitue pas nécessairement à une plus ancienne ; elles peuvent coexister longtemps comme des possibilités contraires suggérées par l'intelligence ou la foi, et toutes les opinions, toutes les pratiques y semblent respectables. Les transformations n'y sont jamais radicales ni révolutionnaires. Sans doute, pas plus au IVe siècle que précédemment, les croyances païennes n'eurent la cohésion d'un système métaphysique ou la rigueur de canons conciliaires. Il y a toujours une distance considérable entre la foi populaire et celle des esprits cultivés, et cet écart devait être grand surtout dans un empire aristocratique, dont les classes sociales étaient nettement tranchées. La dévotion des foules est immuable comme les eaux profondes des mers ; elle n'est ni entraînée, ni échauffée par les courants supérieurs. Les campagnards continuaient, comme par le passé, à pratiquer des rites pieux auprès des pierres ointes, des sources sacrées, des arbres couronnés de fleurs et à célébrer leurs fêtes rustiques aux semailles ou aux vendanges. Ils s'attachaient avec une ténacité invincible à leurs usages traditionnels. Dégradés, tombés au rang de superstitions, ceux-ci devaient persister durant des siècles sous l'orthodoxie chrétienne sans la mettre sérieusement en péril (2), et, s'ils ne sont plus notés dans les calendriers liturgiques, ils le sont parfois encore dans les recueils de folklore.

A l'autre pôle de la société, les philosophes pouvaient se plaire à voiler la religion du tissu brillant et fragile de leurs spéculations. Ils pouvaient, comme l'empereur Julien, improviser au sujet du mythe de la Grande Mère des interprétations hardies et quintessenciées, qui étaient accueillies et goûtées dans un cercle restreint de lettrés. Mais ces écarts d'une fantaisie exégétique ne sont, au IVe siècle, qu'une application arbitraire de principes incontestés. L'anarchie intellectuelle est alors bien moindre qu'à l'époque où Lucien mettait « les sectes à l'encan » ; un accord relatif s'est établi parmi les païens depuis qu'ils sont dans l'opposition. Une seule école, le néo-platonisme, règne sur tous les esprits,

et cette école est non seulement respectueuse de la religion positive, comme l'était déjà l'ancien stoïcisme, mais elle la vénère, parce qu'elle y voit l'expression d'une antique révélation, transmise par les générations disparues ; elle regarde comme inspirés par le ciel ses livres sacrés, ceux d'Hermès Trismégiste, d'Orphée, les Oracles chaldaïques, Homère lui-même, surtout les doctrines ésotériques des mystères, et elle subordonne ses théories à leurs enseignements. Comme entre toutes ces traditions disparates, venues de pays si divers et datant d'époques si différentes, il ne peut pas y avoir de contradiction, puisqu'elles émanent d'une divinité unique, la philosophie, *ancilla theologiae*, s'emploiera à les mettre d'accord en recourant à l'allégorie. Et de la sorte s'établit peu à peu, par des compromis entre les vieilles idées orientales et la pensée gréco-latine, un ensemble de croyances dont un consentement universel semble prouver la vérité.

Ainsi, les parties atrophiées de l'ancien culte romain s'étaient éliminées, des éléments étrangers étaient venus lui donner une vigueur nouvelle, s'étaient combinés et modifiés en lui. Ce travail obscur de décomposition et de reconstitution interne avait élaboré insensiblement une religion très différente de celle qu'Auguste avait tenté de restaurer.

A la vérité, si l'on se bornait à lire certains écrivains qui ont combattu l'idolâtrie à cette époque, on serait tenté de croire que rien n'était changé dans la foi nationale des Romains. Ainsi saint Augustin, dans la « Cité de Dieu », se moque agréablement de la multitude des dieux italiques qui présidaient aux actes les plus mesquins de l'existence (3). Mais ces déités futiles et falotes des vieilles litanies pontificales ne vivaient plus que dans les livres des antiquaires et, de fait, la source du polémiste chrétien est ici Varron. Les défenseurs de l'Église vont chercher des armes contre l'idolâtrie jusque chez Xénophane, le premier philosophe qui se soit posé en adversaire du polythéisme grec. L'apologétique, on l'a fréquemment fait observer, a peine à suivre les progrès des doctrines qu'elle combat, et souvent ses coups n'atteignent plus que des

morts. C'est aussi un défaut commun à tous les érudits, à tous ceux qui sont imbus d'une science livresque, de connaître mieux les opinions des auteurs anciens que les sentiments de leurs contemporains et de vivre avec le passé plus volontiers que dans le monde qui les entoure. Il était plus aisé de reproduire les objections des épicuriens et des sceptiques contre des croyances abolies que d'étudier, pour en faire la critique, les défauts d'un organisme encore agissant. La culture purement formelle de l'école faisait alors perdre à beaucoup des meilleurs esprits le sens de la réalité.

Ainsi la polémique chrétienne nous donnerait souvent une idée inadéquate du paganisme à son déclin. Lorsqu'elle insiste avec complaisance sur l'immoralité des légendes sacrées, elle ne laisse pas soupçonner que les dieux et les héros de la mythologie n'avaient plus qu'une existence purement littéraire (4). Les fictions de la fable sont chez les écrivains de cette époque — comme chez ceux de la Renaissance — l'accessoire obligé de toute composition poétique. C'est un ornement de style, un procédé de rhétorique, mais non l'expression d'une foi sincère. Les sophistes, comme Libanius, peuvent farcir leurs discours d'allusions aux féeries archaïques de l'hellénisme tout en célébrant les mérites spirituels des philosophes ; esprits cultivés, mais superficiels, ils vivent dans le monde fantastique du passé en s'accommodant de la théologie reçue de leur temps (5). Le théâtre montre les vieux mythes tombés au dernier degré du discrédit : les acteurs de mimes, qui tournaient en ridicule les aventures galantes de Jupiter, ne croyaient pas plus à leur réalité que l'auteur de *Faust* à celle du pacte conclu avec Méphistophélès.

Il ne faut donc pas se laisser abuser par les effets oratoires d'un rhéteur comme Arnobe ou les périodes cicéroniennes d'un Lactance. L'on doit, pour se rendre compte de l'état réel des croyances, recourir de préférence à des auteurs chrétiens qui ont été moins hommes de lettres et plus hommes d'action, qui ont vécu davantage de la vie du peuple et respiré l'air de la rue, et qui parlent d'après leur expérience plutôt que

d'après les traités des mythographes. Ce seront de hauts fonctionnaires comme Prudence (6) ou celui à qui l'on donne depuis Érasme le nom d' « Ambrosiaster » (7) ; le païen converti Firmicus Maternus (8), qui écrivit un traité d'astrologie avant de combattre « l'Erreur des religions profanes » ; certains ecclésiastiques que leur ministère pastoral mit en contact avec les derniers idolâtres, comme l'auteur d'homélies attribuées à saint Maxime de Turin (9) ; enfin des pamphlets anonymes, œuvres de circonstances, qui respirent l'ardeur de toutes les passions du moment (10). Si l'on achève cette enquête à l'aide des indications, malheureusement trop peu explicites, que les membres de l'aristocratie romaine restés fidèles à la foi de leurs ancêtres, un Macrobe, un Symmaque, nous ont laissées sur leurs convictions religieuses, si on la contrôle surtout à l'aide des inscriptions, exceptionnellement développées, qui sont comme l'expression publique des dernières volontés du paganisme expirant, on arrivera à se faire une idée suffisamment précise de ce qu'était devenue la religion romaine au moment où elle allait s'éteindre.

Or, un fait se dégagera immédiatement de l'examen de ces documents. L'ancien culte national de Rome est mort (11). Les grands dignitaires peuvent encore se parer des titres d'augures et de quindécemvirs, comme de ceux de consuls ou de tribuns, mais ces prélatures archaïques sont aussi dépourvues d'influence réelle sur la religion que les magistratures républicaines de pouvoir dans l'État. Leur déchéance a été consommée le jour où Aurélien a établi, à côté et au-dessus des anciens pontifes, ceux du Soleil Invincible, protecteur de son empire (p. 106). Les cultes encore vivants, contre lesquels se porte l'effort de la polémique chrétienne, qui se fait plus amère lorsqu'elle parle d'eux, sont ceux de l'Orient. Les dieux barbares ont pris dans la dévotion des païens la place des Immortels défunts. Ce sont les seuls qui exercent encore leur empire sur les âmes.

Firmicus Maternus combat, avant toutes les autres « religions pro-

fanes », celles des quatre nations orientales, et il les met en relation avec les quatre éléments. Les Égyptiens sont les adorateurs de l'eau — de l'eau du Nil qui féconde leur pays —, les Phrygiens, de la terre, qui est pour eux la Grande Mère de toutes choses —, les Syriens et les Carthaginois, de l'air, qu'ils vénèrent sous le nom de Junon céleste (12) —, les Perses enfin, du feu, à qui ils donnent la prééminence sur les trois autres principes. Ce système est certainement emprunté aux théologiens païens. Dans le péril commun qui les menace, les cultes autrefois rivaux se sont réconciliés et se regardent comme des divisions d'une même église, dont leurs clergés forment, si j'ose dire, les congrégations. Chacun d'eux est consacré particulièrement à l'un des éléments dont la combinaison forme l'univers ; leur ensemble constitue la religion panthéiste du monde divinisé.

Toutes les dévotions venues du Levant ont pris la forme de mystères (13). Ceux-ci se sont associés aux anciens mystères grecs, ceux de Dionysos et d'Hécate (14), qui, avant de s'introduire à Rome, se sont eux-mêmes orientalisés. Leurs dignitaires sont en même temps pontifes du Soleil Invincible, pères de Mithra, tauroboliés de la Grande Mère, prophètes d'Isis, archibouviers de Bacchus, hiérophantes d'Hécate, ils portent en un mot tous les titres imaginables. Ils reçoivent dans leurs initiations, que multiplie leur ferveur, la révélation d'une doctrine ésotérique (15). Quelle est la théologie qu'on leur enseigne? Une certaine homogénéité dogmatique s'est aussi établie.

Tous les écrivains sont d'accord avec Firmicus pour reconnaître que les païens adorent les *elementa* (16). Par là on n'entendait pas seulement les quatre substances simples dont l'opposition et le mélange produisent tous les phénomènes du monde sensible (17), mais aussi les astres et en général les principes de tous les corps célestes ou terrestres (18).

On peut donc, en un certain sens, parler d'un retour du paganisme au culte de la nature, mais a-t-on le droit de considérer cette transfor-

mation comme une régression vers un passé barbare, comme une décadence jusqu'au niveau de l'animisme primitif? Ce serait être dupe d'une apparence. Les religions vieillissantes ne retombent pas en enfance. Les païens du IVe siècle ne regardent plus naïvement leurs dieux comme les génies capricieux, comme les puissances désordonnées d'une physique confuse, ils les conçoivent comme des énergies cosmiques dont l'action providentielle est réglée dans un système harmonieux. La croyance n'est plus instinctive et impulsive ; l'érudition et la réflexion ont reconstitué toute la théologie. En un certain sens, on peut dire que celle-ci, selon la formule de Comte, a passé de l'état fictif à l'état métaphysique. Elle est étroitement unie à la science du temps, que ses derniers fidèles cultivent avec amour et avec orgueil, en héritiers fidèles de l'antique sagesse de l'Orient et de la Grèce (19). Elle n'est souvent qu'une forme religieuse de la cosmologie de l'époque — c'est à la fois sa force et sa faiblesse — et les principes rigoureux de l'astrologie déterminent la conception qu'elle se fait du ciel et de la terre.

L'univers est un organisme qu'anime un Dieu unique, éternel, tout-puissant. Parfois on identifie ce Dieu au Destin qui domine toutes choses, au Temps infini qui règle tous les phénomènes sensibles, et on l'adore dans chacune des subdivisions de cette durée sans borne, surtout dans les Mois et les Saisons (20). Parfois, au contraire, on le compare à un roi ; on se le figure pareil au César qui gouverne l'Empire, et les dieux particuliers sont alors les préfets et les comtes qui intercèdent auprès du prince pour leurs subordonnés et les introduisent en quelque sorte en sa présence. Cette cour céleste a ses messagers ou « anges » qui signifient aux hommes les volontés de leur maître et apportent à celui-ci les vœux et les requêtes de ses sujets : une monarchie aristocratique règne dans le ciel comme sur la terre (21). Une conception plus philosophique fait de la divinité une puissance infinie, imprégnant la nature entière de ses forces débordantes : « Il n'existe, écrivait vers 390 Maxime de Madaure, qu'un Dieu suprême et unique, sans commencement et sans

descendance, dont nous invoquons, sous des vocables divers, les énergies répandues dans le monde, parce que nous ignorons son nom véritable, et, en adressant nos supplications séparément à ses divers membres, nous entendons l'honorer tout entier. Grâce à l'intermédiaire des dieux subalternes, ce Père commun et d'eux-mêmes et de tous les mortels est honoré de mille manières par les humains, qui restent ainsi d'accord dans leur désaccord (22). »

Ce Dieu ineffable, qui embrasse tout dans sa compréhension, se manifeste cependant par excellence dans la clarté resplendissante du Ciel éthéré (23). Il révèle sa puissance dans l'eau et le feu, dans la terre, la mer et le souffle des vents, mais son épiphanie la plus pure, la plus éclatante, la plus active, se produit dans les Astres, dont les révolutions déterminent tous les événements et toutes nos actions, et surtout dans le Soleil, moteur des sphères célestes, foyer inépuisable de lumière et de vie, créateur ici-bas de toute intelligence. Certains théologiens, comme le sénateur Prétextat, que met en scène Macrobe, confondaient, dans une syncrasie radicale, toutes les anciennes divinités du paganisme avec le Soleil (24).

De même qu'une observation superficielle induirait à croire que la théologie des derniers païens était remontée à ses origines premières, de même la transformation du rituel pourrait sembler à première vue un retour à la sauvagerie. Sans doute, avec l'adoption des mystères orientaux se répandent des pratiques barbares, cruelles et obscènes : déguisements en animaux dans les initiations mithriaques, danses sanglantes des galles de la Grande Mère, mutilation des prêtres syriens. Le culte de la nature est primitivement aussi « amoral » que le spectacle même de la nature. Mais un spiritualisme éthéré transfigurait idéalement la grossièreté de ces coutumes primitives. Comme la doctrine est tout imprégnée de philosophie et d'érudition, la liturgie est toute pénétrée de préoccupations éthiques. Le taurobole, douche répugnante de sang tiède, est devenu un moyen d'obtenir une renaissance éternelle ; les

ablutions rituelles ne sont plus un acte extérieur et matériel, elles sont censées purifier l'âme de ses souillures et lui rendre son innocence première : les repas sacrés lui communiquent une vertu intime et lui offrent des aliments de vie spirituelle. Tout en s'efforçant de maintenir la continuité de la tradition, on avait peu à peu transformé son contenu. Comme les cérémonies du culte, les fables les plus choquantes et les plus licencieuses étaient métamorphosées en récits édifiants grâce à des interprétations complaisantes et subtiles, où se jouait l'esprit de mythologues lettrés (25). Le paganisme était devenu une école de moralité, le prêtre un docteur et un directeur de conscience (26).

La pureté, la sainteté que donne la pratique des cérémonies sacrées sont la condition indispensable pour obtenir la vie éternelle (27). Les mystères promettent à leurs initiés une immortalité bienheureuse et prétendent leur révéler des moyens infaillibles de faire leur salut. Suivant un symbole généralement accepté, l'esprit qui nous anime est une étincelle détachée des feux qui resplendissent dans l'éther ; il participe à leur divinité et il est, croit-on, descendu sur la terre pour y subir une épreuve. On peut dire à la lettre que

L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.

Après avoir quitté leur prison corporelle, les âmes pieuses remontent vers les espaces célestes où se meuvent les astres divins, pour aller vivre à jamais dans la clarté infinie au-dessus des sphères étoilées (28).

Mais à l'autre extrémité du monde, en face de ce séjour lumineux, s'étend le sombre royaume des esprits pervers. Adversaires irréconciliables des dieux et des hommes de bien, ils sortent constamment des régions infernales pour vaguer à la surface de la terre, où ils répandent tous les maux. Le fidèle doit sans cesse lutter contre leurs entreprises avec l'aide des esprits célestes, et chercher à détourner leur courroux par des sacrifices sanglants. Mais le magicien sait aussi, par des procédés

occultes et terribles, les assujettir à son pouvoir et les faire servir à ses desseins, et cette démonologie, fruit monstrueux du dualisme perse, favorise le débordement de toutes les superstitions (29).

Toutefois, le règne des puissances du mal ne doit pas durer toujours. Selon l'opinion commune, quand les temps seront révolus, l'univers sera détruit par le feu (30). Tous les méchants périront, et les justes, qui ressusciteront, établiront dans le monde rénové le règne de la félicité universelle (31).

Voilà donc, rapidement esquissée, la théologie du paganisme telle qu'elle était constituée après trois siècles de pénétration orientale. D'un fétichisme grossier et de superstitions sauvages, les sacerdoces érudits des cultes asiatiques avaient peu à peu fait sortir toute une métaphysique et une eschatologie, comme les Brahmanes ont édifié le monisme spiritualiste du Vedânta à côté de l'idolâtrie monstrueuse de l'hindouisme, ou, pour rester dans le monde latin, comme les juristes ont su tirer des coutumes traditionnelles de tribus primitives les principes abstraits d'un droit qui régit les sociétés les plus cultivées. Cette religion n'est plus seulement, comme celle de l'ancienne Rome, un ensemble de rites propitiatoires, averruncatoires et expiatoires qui doivent être pratiqués par les citoyens pour le bien de l'État, elle prétend maintenant offrir à tous les hommes une explication de l'univers, d'où découle une règle de conduite et qui place dans l'au-delà le but de l'existence. Elle est plus éloignée du culte qu'avait prétendu restaurer Auguste que du christianisme qui la combat. Les deux croyances opposées se meuvent dans la même sphère intellectuelle et morale (32), les deux cultes rivaux tendent vers la même fin, qui est d'assurer la béatitude éternelle (33), et, de fait, on passe alors de l'un à l'autre sans secousse et sans déchirement. Parfois, en lisant de longs ouvrages des derniers écrivains latins, un Ammien Marcellin, un Boèce, ou encore les panégyriques des orateurs officiels (34), les érudits ont pu se demander si leurs auteurs étaient païens ou chrétiens, et les membres de l'aristocratie romaine restés fidèles aux dieux

de leurs ancêtres n'avaient pas, du temps des Symmaque et des Prétextat, une mentalité ni une moralité très différentes de celles des partisans de la foi nouvelle qui siégeaient avec eux au sénat. L'esprit religieux et mystique de l'Orient s'était peu à peu imposé à la société entière, et il avait préparé tous les peuples à se réunir dans le sein d'une Église universelle.

APPENDICE

LES MYSTÈRES DE BACCHUS A ROME (1)

Nous n'avons rencontré qu'incidemment dans ces conférences les mystères de Dionysos qui, probablement originaires de la Thrace (2), devinrent presque aussi grecs que ceux d'Éleusis. Mais, à la différence de ceux-ci, qui restèrent toujours attachés au sol de l'Attique, ils se répandirent après les conquêtes d'Alexandre dans tous les royaumes des diadoques, et Dionysos y ayant été, selon la coutume des anciens, identifié avec divers dieux indigènes, il y prit un caractère à demi oriental. Les mystères de Bacchus qui s'introduisirent en Italie étaient ainsi un culte composite, plus ou moins asiatique ou égyptien — des découvertes récentes ont achevé de le démontrer — et pour compléter le tableau que nous avons esquissé des religions orientales dans le paganisme romain, il nous faut essayer de marquer au moins en quelques traits ce qu'apporta en Occident ce dieu aux multiples aspects.

Au moment où s'écroula l'empire des Achéménides, Dionysos était depuis longtemps vénéré par tous les Hellènes. Le dieu du vin, que les tribus sauvages du Nord adoraient avec des élans frénétiques, avait communiqué aux Grecs un enthousiasme extatique qu'ils ignoraient avant lui, et ils avaient transformé cette possession violente, selon les qualités de leur race, pour la faire servir aux plus hautes fonctions esthétiques et religieuses : le dithyrambe, la tragédie, la comédie naissent sous les auspices de Bacchus ; Éleusis et Delphes reçoivent de lui une mystique et une mantique plus profondes et plus saisissantes ; il nourrit les âmes de consolations et d'espérances et leur ouvre les perspectives infinies d'une immortalité bienheureuse. Mais, si ses mystères étaient ainsi devenus le bien commun de tous les peuples de la Grèce civilisée, les rudes Macédoniens les regardaient toujours comme leur appartenant en propre, et les conquérants de l'Asie les introduisirent partout où ils fondèrent des colonies. Alexandre ne passait-il pas lui-même pour le fils d'Olympias et du Bacchus thrace? Aucun autre dieu ne jouit d'une faveur égale dans les diverses régions du monde hellénisé.

Dans toute l'Asie Mineure, depuis la mer Égée jusqu'au fond du Pont-Euxin et aux vallées du Taurus, cent cinquante cités l'honoraient à l'envi, comme le prouvent les inscriptions et les monnaies (3). A Pergame, Dionysos Καθηγεμών était, comme Zeus Sabazios, officiellement adoré dans un temple desservi par des prêtres nommés par les rois (4). Ceux-ci le regardaient comme l'auteur de leur race, et son culte, à la fois public et secret, était étroitement uni à celui des souverains divinisés. Les empereurs romains devaient plus tard se substituer aux Attalides.

En Syrie, le dieu de la vigne n'était pas moins populaire et les Araméens le rapprochèrent de leurs Baals locaux (5), comme les Arabes l'identifièrent avec leur grande divinité, Dusarès (6). Le monothéisme des Juifs n'empêcha pas qu'on regardât Iahvé lui-même comme son équivalent (7), et jusqu'à Suse, l'ancienne capitale des Grands Rois, un hymne grec, composé par un poète du cru, célèbre Dionysos comme divinité solaire (8).

En Égypte, dès l'époque d'Hérodote, l'identité de Dionysos et d'Osiris était généralement admise, et peut-être cette croyance était-elle partiellement justifiée (9). Lorsque, sous Ptolémée Soter, le dieu des morts honoré à Memphis devint le Sérapis gréco-égyptien (p. 70), la même assimilation se perpétua sous une forme à peine modifiée, et l'on trouve désormais des dédicaces à Dionysos-Sérapis (10). A la fin du IIIe siècle, Ptolémée IV Philopator se distingua par la ferveur de sa dévotion dionysiaque. Peut-être même tenta-t-il de faire des mystères de Bacchus une religion officielle à laquelle tous ses sujets, grecs, égyptiens et juifs, pourraient ou plutôt devraient participer (11). Un papyrus nous a révélé le texte d'un édit de Philopator (12) enjoignant à tous ceux qui, dans le pays, initient aux mystères de Dionysos, de se présenter à Alexandrie devant un fonctionnaire royal : ils lui feront connaître par qui leur a été transmis le culte, en remontant jusqu'à la troisième génération, et lui remettront sous pli scellé la teneur de la doctrine sacrée. Quel qu'ait été le motif de cette mesure, on voit qu'elle soumettait le clergé et son enseignement à la surveillance des autorités, à la fois pour prévenir des abus et mettre fin à tout non-conformisme, en unifiant les rites.

Ptolémée Philopator mourut en 205 ; en 186 éclata à Rome le tragique scandale des Bacchanales, et l'on a mis en rapport les mesures de police religieuse prises par le roi avec la diffusion de ces mystères en Italie (13), soit que la propagande qui, en Égypte, provoquait les vocations dionysiaques se fût simultanément exercée dans la Grande Grèce, soit que les prêtres, dont les fonctionnaires des Lagides contrariaient le zèle, soient venus en missionnaires dans ce pays (14). Mais si ce prosélytisme supposé a pu y donner une impulsion nouvelle à la

religion bachique, il ne l'y a pas introduite. A une époque bien antérieure, Tarente, Locres et d'autres colonies helléniques associaient le dieu du vin aux divinités des Enfers (15). Au IVe et au IIIe siècle, les vases peints qu'on déposait dans les sépultures montrent les rapports étroits qu'on établissait entre le culte de Bacchus et la vie d'outre-tombe (16), et une curieuse inscription de Cumes, qui exclut d'un cimetière les non-initiés (fig. 12), atteste l'importance que les thiases attachaient aux rites funéraires pour le salut de leurs membres (17).

Du midi de l'Italie, cette religion de salut se propagea jusqu'au centre de la péninsule. On a supposé avec vraisemblance que la foule des captifs ramenés de Tarente, lors de la prise de la ville par Fabius (208 av. J.-C.), et du reste de la Grande Grèce pendant les dernières années de la deuxième guerre punique, avaient répandu dans le Latium un culte très populaire dans leur patrie, et que, parmi ces étrangers, les mystères avaient aisément recruté leurs sectateurs (18). Selon la tradition, un prêtre grec les aurait apportés en Étrurie, d'où ils pénétrèrent d'abord à Rome. Mais ce fut une prêtresse de Campanie qui les y transforma, sans doute à l'exemple de ceux qu'à cette époque on pratiquait dans son pays (19).

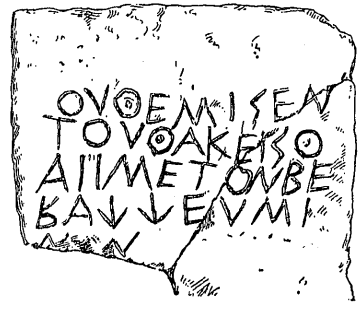


FIG. 12. — INSCRIPTION ARCHAÏQUE DE CUMES
(Première moitié du Ve siècle).

Οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἢ μὲ τὸν βεβαχχευμένον. « Nul n'a droit à reposer ici, sinon l'initié de Bacchus. » — *Notizie degli Scavi*, 1905, p. 378 ; *Monum. antichi*, XXII, 1913, p. 573 ss. ; cf. *infra*, Appendice, note 17.

Les Latins avaient un très ancien culte de *Liber pater*, formant couple avec *Libera* (20), dieu de la fécondité qu'on croyait se rendre propice par des rites phalliques (21). Cette déité indigène se confondit de bonne heure avec Bacchus, et, dès le commencement de la République, Déméter, Dionysos et Koré, venus sans doute de Campanie, étaient adorés sous les noms de Cérès, Liber et Libéra dans un temple situé près du Grand Cirque sur l'Aventin. Mais, s'il était d'origine hellénique, ce culte agricole des Romains n'avait rien de secret ni de mystique.

Les Bacchanales, qui conquirent brusquement une foule d'adeptes au début du IIe siècle, avaient un caractère bien différent (22). On jurait en y entrant de ne rien révéler de leurs rites cachés ; les initiés des deux sexes se réunissaient la nuit dans le « bois sacré de Sémélé », au pied de l'Aventin, près du Tibre ; les ulula-

tions des célébrants s'y mêlaient au vacarme des cymbales et des tambourins (18). Le vin grisait les convives dans les banquets liturgiques, des balancements prolongés du corps faisaient perdre la conscience aux bacchants qui, hors d'eux-mêmes, se prenaient à vaticiner, comme les galles de la déesse Syrienne ou les *fanatici* de Bellone (23). Nous avons manifestement affaire ici à une forme orientalisée des vieux mystères dionysiaques.

Malgré la défiance qu'éveille le récit romanesque de Tite-Live, en dépit du scepticisme qu'on peut éprouver pour des accusations d'immoralité qui ont toujours été colportées contre les conventicules occultes, et bien qu'un intérêt politique poussât le Sénat à supprimer des associations secrètes largement répandues (24), les Bacchanales offraient certainement de quoi justifier l'interdiction dont elles furent frappées. Les banquets, abondamment arrosés de vin, dégénéraient facilement en orgie, et, dans un culte phallique, le mélange des sexes à des réunions nocturnes favorisait tous les dévergondages (25). Les cérémonies qu'on y célébrait rappelaient probablement le meurtre de Dionysos enfant déchiré par les Titans, et il n'est pas impossible que, dans l'emportement de leur fureur sacrée, les bacchants aient parfois mis en pièces des victimes humaines (26). Mais même si ces Bacchanales avaient été pures de toutes les turpitudes qu'on leur reprochait, leurs cérémonies bruyantes, excessives, extatiques, heurtaient violemment les principes de mesure, d'ordre et de froide moralité que le Sénat s'efforçait de maintenir dans la religion comme dans l'État.

La répression à Rome fut sanglante : on estimait le nombre des initiés à sept mille, et beaucoup d'entre eux furent exécutés. La lutte armée contre les sectateurs de Bacchus se poursuivit à Tarente jusqu'en 184 ; on les traquait encore dans l'Apulie en 181 (27). Ce fut une guerre d'extermination.

Après cette persécution impitoyable, le silence règne sur les mystères de Dionysos en Italie pendant un siècle et demi. Une notice précieuse dans sa brièveté (28) nous apprend que César les « transporta le premier » à Rome, c'est-à-dire qu'il les y réintroduisit et qu'ils s'y perpétuèrent depuis lors. D'où furent-ils importés? Quel motif eut le dictateur de les favoriser? On ne nous le dit pas, mais il est vraisemblable qu'il les emprunta à Alexandrie, alors la ville modèle dont Rome aimait à s'inspirer (p. 78) : nous avons des preuves que plus tard les mystères alexandrins de Bacchus avaient encore ici des adeptes (29). Sans doute César voulut-il opposer aux cultes secrets et suspects de l'Orient, qui se propageaient déjà dans la population mêlée de la capitale, les Bacchanales assagies et policées, telles qu'on les pratiquait dans l'état bien ordonné des Ptolémées depuis le règne de Philo-

pator. A la fin de la République, et au début de l'Empire, les divinités asiatiques et égyptiennes trouvaient leurs fidèles surtout parmi les pérégrins et les esclaves et dans la plèbe qui en était issue (30). Une aristocratie conservatrice repoussait encore, dans son ensemble, ces dévotions exotiques. Ceux de ses membres qu'un esprit religieux ou l'espoir d'assurer leur salut inclinaient vers les cultes mystiques, s'ils ne participaient pas aux conventicules pythagoriciens (31), allaient recevoir l'initiation à Éleusis ou bien se faisaient révéler les rites dionysiaques. Les déesses d'Éleusis et surtout Bacchus, avec leur liturgie, sont à Rome des sujets de décoration fréquemment reproduits vers cette époque. Les stucs et les peintures de la Farnésine (32), les plaques Campana (33) (pl. XVI), qui datent pareillement du Ier siècle, leur réservent une large place, tandis que l'Orient n'y est pas encore représenté (34). Il en est de même des peintures de Pompéi depuis Sylla jusqu'à Auguste (35). Notamment la décoration de la villa Item (36), où d'admirables fresques, entourant une salle, représentent les scènes d'une initiation dionysiaque, si elle ne démontre pas que les mystères y aient été célébrés, fournit du moins un indice de la place qu'ils occupaient dans les préoccupations religieuses du maître de cette somptueuse demeure. Elle décèle en même temps l'influence d'Alexandrie, où l'artiste a sans doute cherché les modèles dont il s'est inspiré.

Mais l'Égypte ne fut pas la seule contrée d'où Rome tira sa dévotion au Bacchus oriental. Celui-ci, nous l'avons vu, avait de nombreux adorateurs dans toute l'Anatolie et ils apportèrent en Italie leur culte asiatique. C'est ce qu'on pouvait déjà inférer d'une épitaphe métrique de l'époque des Antonins, où un prêtre rappelle qu'il a célébré dignement les mystères de la Mère des dieux et de Dionysos Καθηγεμών, la divinité de Pergame (37). Mais un document qui vient d'être publié nous a apporté sur ce point des indications d'une précision merveilleuse. Une base de marbre trouvée, dit-on, à Tusculum (38), et provenant sans doute d'une villa suburbaine, porte une dédicace grecque à la prêtresse Agrippinilla, offerte par les mystes, au nombre de près de cinq cents, dont les noms sont classés suivant leur fonction liturgique (39). La hiérarchie des prêtres et des initiés avec leurs multiples fonctions nous est ainsi pour la première fois révélée tout entière. On remarque à leur tête une dadouque et deux hiérophantes, comme à Éleusis, dont l'action semble s'être exercée sur ces mystères comme sur ceux de la Grande Mère (p. 48).

Or, M. Vogliano a reconnu que la prêtresse dont la statue devait se dresser sur ce piédestal, n'était autre que Pompéia Agrippinilla, dont le mari fut consul en l'an 127 et le fils en 150. Elle appartenait à une famille opulente de l'île de Lesbos. Son mari était un de ces fonctionnaires impériaux issus de l'aristocratie munici-

pale des provinces d'Orient qui, sous le règne d'Hadrien, remplissaient déjà le Sénat. Leurs villas romaines étaient peuplées de serviteurs amenés de leur pays d'origine (40), et ces esclaves domestiques de maîtres anatoliens formaient la confrérie des mystes, dont l'onomastique révèle la patrie. Ainsi c'est le culte dionysiaque tel qu'il était pratiqué en Asie, dans l'ancien royaume de Pergame, que les riches sénateurs venus de cette province avaient transplanté tel quel dans leur nouvelle résidence.

Rome accueillit donc successivement un Dionysos égyptisant et un Dionysos asiatique ; elle devait encore, au début du IIIe siècle, recevoir un Dionysos africain, ou plutôt phénicien. Septime-Sévère y construisit un vaste temple de Bacchus et d'Hercule, les dieux protecteurs de sa ville natale, Leptis Magna (41), mais nous ignorons si des mystères y étaient célébrés (42). Les sujets dévoués à sa dynastie multiplièrent les chapelles consacrées aux deux divinités associées (43). Les Romains n'avaient pas déraciné à Leptis la forte culture sémitique qu'y avaient implantée les Sidoniens dès avant la domination carthaginoise (44), et le Bacchus qui apparaît sur les monnaies à légende punique était une déité phénicienne plutôt que berbère (45).

Dans toute l'Afrique romaine, *Liber pater* avait conquis de nombreux sectateurs, et sa popularité s'explique par la préexistence d'un dieu punique des vendanges qu'on rapprocha de celui qui avait été importé d'Italie (46). Au temps de Saint Augustin, les décurions et les principaux bourgeois parcouraient encore les rues de Madaure dans un cortège orgiaque qu'agitait une exaltation tumultueuse (47). De même en Illyrie, Liber et Libéra s'étaient substitués à un couple d'anciennes divinités indigènes et les monuments de leur culte sont nombreux jusqu'en Dacie et au rivage du Pont-Euxin (48). Si dans d'autres provinces, les inscriptions mentionnant ces dieux sont plus rares, une heureuse trouvaille nous indique parfois que les mystères orientalisés de Bacchus y avaient pénétré. Aux confins de la Germanie, à Cologne, une dédicace curieuse est consacrée « à Sémélé et aux déesses ses sœurs » par une femme qui avait obtenu le titre sacré de « Mère », le grade le plus élevé de l'initiation (49), et la mention d'un « Père » qui a présidé à la dédicace semble déceler une alliance avec la religion de Mithra, dans laquelle au *Haoma*, la liqueur capiteuse du mazdéisme, s'était substituée la personnification divine du vin, Bacchus (50).

Mais on réduirait singulièrement l'influence religieuse de ces mystères si l'on tenait seulement compte, pour l'apprécier, des documents écrits qui mentionnent le nom de Dionysos ou celui de Liber. Elle se manifeste sur une quantité immense

de monuments funéraires qui représentent le banquet d'outre-tombe (51), ou sur lesquels s'ébattent des Satyres et des Ménades, ou qui sont ornés de symboles bachiques. Aucune décoration n'a été aussi largement répandue sur les sarcophages (52) et les stèles (53) ou dans les tombeaux (54), et elle atteste la vaste diffusion des croyances dionysiaques à une vie future. C'est là le point essentiel dans la doctrine des mystères et le secret de leur action (55). A l'origine, l'ivresse que provoquaient ces orgies barbares, le délire sacré qu'elles communiquaient à leurs adeptes étaient certainement, comme dans les fêtes des tribus primitives, l'unique jouissance qu'on recherchât et la seule fin qu'on se proposât. Mais la doctrine d'une immortalité bienheureuse, qu'y avait introduite l'orphisme, prit une prépondérance de plus en plus grande à mesure que s'atténuait la sauvagerie de rites dont les *Bacchantes* d'Euripide dépeignent fortement la violence impétueuse. A Rome, plus de courses nocturnes de Ménades échevelées, secouant à grands cris leurs thyrses, la tête renversée, et entraînées à travers les campagnes par un emportement irrésistible jusqu'au moment où, hors d'elles-mêmes, arrivées au paroxysme de l'exaltation, elles se sentaient remplies de la furie cruelle d'un dieu inhumain. Les mystes ne déchiraient plus un taureau, horrible curée, ni même un chevreau ou un faon pour en dévorer les chairs pantelantes et en sucer le sang encore chaud, afin de s'assimiler les vertus merveilleuses de l'animal divin (56). Ces cérémonies répugnantes, dignes des 'Aïssâouas d'Afrique (57), survivaient peut-être, héritage d'une époque archaïque, dans certaines vallées écartées de la Crète ou des Balkans (58). En Occident, un simulacre remplaçait sans doute la réalité brutale d'une époque incivilisée. Le culte romain est le successeur de ceux dont les excès avaient été bannis ou tempérés dans les États bien ordonnés des Attales et des Ptolémées. Le souci d'éviter tout désordre en des réunions où l'ébriété pouvait aisément le faire naître, se marque dans tout le règlement du thiase des *Iobacches* qui célébraient leurs banquets à Athènes du temps des Antonins : ceux qui provoquaient des querelles ou faisaient du vacarme étaient frappés d'amende ou expulsés de la salle du festin (59).

Les anciens, qui n'avaient guère de théologie, s'attachaient avec une fidélité d'autant plus tenace au rituel, et la tradition d'un très vieux cérémonial se perpétuait encore à l'époque impériale. Nous n'avons sur l'initiation dionysiaque durant cette période que des indications éparses et les monuments figurés doivent suppléer souvent à la pénurie des textes (60). Le néophyte était purifié par les éléments (fig. 13) : par le feu à l'aide d'une torche et de soufre, par l'eau lustrale, dont l'aspergeait une branche humide de laurier (61), par l'air, qu'on agitait en

secouant le van mystique ; berceau où, selon la légende, avait été déposé Bacchus enfant, le van, qui épure le blé en le dépouillant du son, exerçait aussi sur les âmes une action cathartique (62). Des formules sacrées étaient lues à haute voix (63). Enfin on découvrait le phallus, qu'on portait caché sous une étoffe (64), et on le faisait tomber, semble-t-il, avec d'autres symboles sur la tête du néo-

FIG. 13. — INITIATION BACHIQUE. PURIFICATION PAR L'AIR, L'EAU ET LE FEU.

Au milieu, l'initié, le visage voilé, porte sur la tête le van mystique et tient une branche de laurier, à laquelle est nouée une bandelette agitée par le vent. Devant lui, une femme l'asperge avec le contenu d'un canthare. Derrière lui, une pomme de pin brûle sur un *thymiaterion* (*a*) posé sur une table. Plus loin, à gauche, satyre jouant de la double flûte ; à droite, statuette de Priape, pin, masque de Silène, pedum, avec ténie flottante. — Verre de l'époque impériale trouvé en Étrurie. Musée des Offices. — Lovatelli, *Atti Acc. dei Lincei*, XIII, 1884, p. 591 ss. ; Amelung, *Führer in Florenz*, 1897, nº 243.

phyte incliné (pl. XVI). Des souvenirs d'un naturalisme grossier se conservaient dans un culte évolué et les phallophories primitives n'avaient pas disparu de la Rome des Césars (65). D'autres cérémonies nous restent inconnues, mais l'effet de l'initiation était de faire du myste un « Bacchus » (Βάκχος), c'est-à-dire, en l'assimilant à son dieu (66), de lui assurer une béatitude éternelle.

Cette immortalité était conçue comme une fête perpétuelle analogue à celles

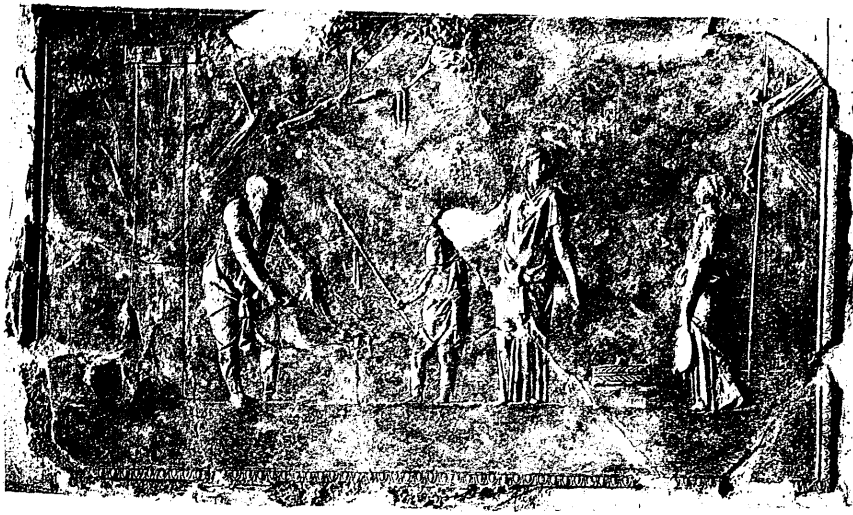
(*a*) Cet ustensile n'est pas, comme on l'a cru, une corbeille, mais un *thymiaterion*, identique à celui des Noces Aldobrandines (Pfuhl, *Malerei*, § 957, fig. 709 ; Wiegand, *Thymiateria*, dans *Bonner Jahrbücher*, CXXII, 1912, pl. IV, nº 116).

PLANCHE XVI

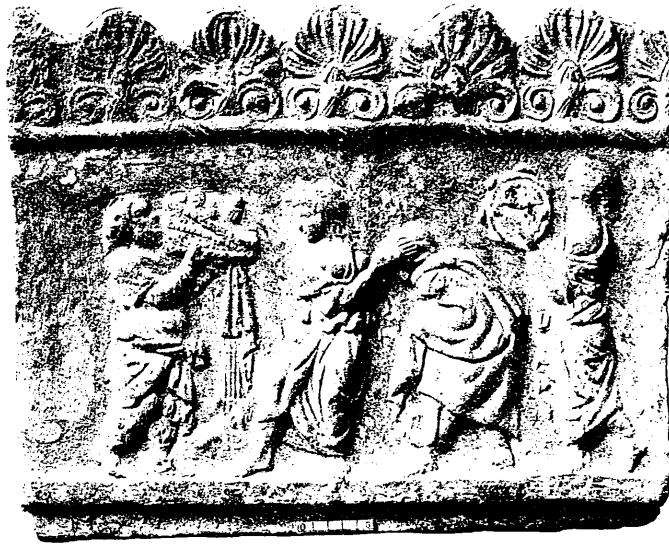
SCÈNES D'INITIATION BACHIQUE

1) Au centre, le myste : un enfant, le visage caché par son manteau ramené par-dessus la tête, tient en main un thyrse ; il paraît pourvu d'un phallus artificiel. Derrière lui, debout, la mystagogue lui pose la main droite sur la tête et se retourne vers une bacchante, tenant un tambourin, comme pour lui donner un ordre. Entre elles, sur un socle bas, la ciste sacrée. Devant le jeune initié, un Silène s'apprête à découvrir les objets placés dans le van mystique [presque détruit] ; sous le voile qui les dissimule, on distingue un phallus dressé. La scène est encadrée par deux hauts piliers ; celui de droite est entouré d'une bandelette ; au pied de celui de gauche, une tête de bouc rappelle un sacrifice accompli. Par derrière, un arbre sacré étend sa ramure. — Stuc décorant une villa de l'époque d'Auguste découverte près de la Farnésine. Musée des Thermes. — Helbig, *Führer Samml. Roms*[3], p. 119, n° 1329 ; Phot. Alinari, 6283.

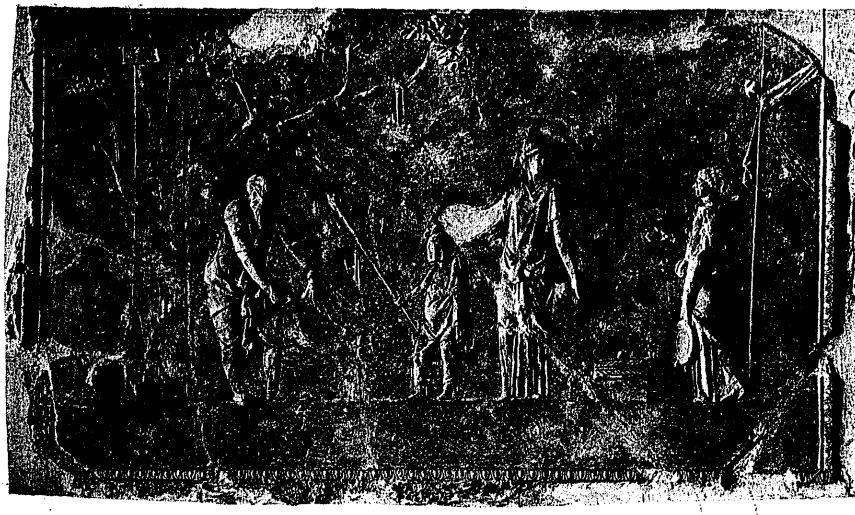
2) Une plaque décorative de terre cuite nous montre la suite de la même initiation : le Silène soulève le van, maintenant découvert, qui renferme des fruits et un phallus de pâte (?), et il s'apprête, ce semble, à en verser le contenu sur le myste incliné, dont la mystagogue maintient la tête. Derrière lui, la bacchante joue du tambourin ; sur la peau de l'instrument est peint un bouc. — Plaque Campana trouvée à Tusculum. Musée du Louvre. Photographie obligeamment communiquée par M. Rostovtzeff. Cette plaque est mieux conservée que celle reproduite par von Rohden, *Röm. Tonreliefs*, 1911, pl. CXXXIX, 2 ; cf. p. 556 ss. — Cf. les reliefs décorant un casque de gladiateur de Pompéi, publiés par Rostovtzeff, *Mystic Italy*, 1928, pl. XX, p. 94 ss.



1.



2.



1.

2.

qui réjouissaient les fidèles sur la terre. On célébrait ici des festins où le vin était versé à profusion et où régnait une douce ébriété. Cette ivresse, qui délivrait l'esprit des soucis et donnait l'illusion d'une vie plus heureuse et plus intense, était regardée comme une possession divine et une prélibation des joies d'outre-tombe. Les banquets étaient égayés par des danses et accompagnés d'une musique qui, croyait-on, purifiaient les âmes (67). A la course éperdue du cortège aviné, se précipitant sur les pentes des montagnes, s'étaient substituées des processions de Silènes, de Bouviers et de Satyres bondissant dans les parvis des temples ou les rues des cités (68).

Toutes ces réjouissances devaient se répéter indéfiniment dans une autre vie. Le mort était accueilli dans les prés fleuris des Champs-Élysées par l'essaim joyeux des initiés ; il y prenait part, dans la sérénité d'un air toujours pur, aux ébats excitants des Satyres et des Ménades (69). Mais surtout il y participait à la gaîté d'un banquet sans fin, où les convives, au son des instruments et des chants, s'enivraient des délices d'un vin inépuisable (70).

Cette conception toute matérielle de la vie future n'était pas très haute et les plaisirs sensuels promis aux initiés ne paraissent pas d'une qualité très relevée, mais cette médiocrité même les rendait capables de séduire les esprits grossiers, et les foules y restèrent longtemps attachées. D'autres cultes, venus plus tard, promettaient aux âmes pieuses des récompenses moins vulgaires. Les esprits distingués pouvaient être séduits davantage par la religion astrale, qui offrait à ses élus la perspective de contempler à jamais la beauté resplendissante des dieux sidéraux et de recevoir la révélation intégrale de tous les secrets de l'univers (71). Certaines tentatives furent faites pour élever au même niveau les vieilles bacchanales. Dionysos avait été, depuis une haute antiquité, regardé comme un dieu solaire (72). Son culte put être ainsi rapproché de celui du Soleil invincible, conducteur des astres et maître de l'univers. Le repas d'outre-tombe devint le festin céleste des bienheureux et l'ivresse des âmes qui y prennent part fut présentée comme un ravissement de la raison pénétrée par l'intelligence divine (73).

* * *

Ainsi, les antiques « orgies » qui, au VIe siècle avant notre ère, avaient pénétré de Thrace en Grèce avec l'orphisme étaient, quand l'ascendant de l'hellénisme s'imposa à l'Orient, devenues asiatiques en Asie, égyptiennes en Égypte, et elles devaient, en absorbant dans les provinces romaines une foule d'éléments hétéro-

gènes, en essayant de transformer leur esprit par des interprétations philosophiques, durer un millier d'années, jusqu'aux derniers jours du paganisme. Il s'opéra alors, nous l'avons dit (p. 189), une concentration des forces païennes contre la menace chrétienne, et au IVe siècle Bacchus fut amené à combattre l'ennemi commun aux côtés des autres dieux de l'Orient. A Rome, les « archibouviers » de « Liber » sont en même temps hiérophantes d'Hécate, prêtres d'Isis, tauroboliés de la Grande Mère, Pères de Mithra et ils participent à la fois aux mystères helléniques, égyptiens, phrygiens et perses (74). Les Baals aussi furent associés à Dionysos, dont on a mis au jour une statue dorée dans le temple syrien du Janicule (75). Pareillement, en Afrique, jusqu'à l'époque de Saint Augustin, nous l'avons vu, les bacchanales du dieu punique, devenu romain, remplissaient les cités de leur fureur sacrée et attiraient les initiés dans le secret des sanctuaires (76). Le dernier empereur païen, Julien l'Apostat, instruit par les commentaires de Jamblique sur la théurgie, connaissait encore le sens caché des mystères dionysiaques, toujours pratiqués sous son règne (77).

L'action de ces mystères ne devait pas s'éteindre avec la fermeture des temples et l'interdiction du culte des idoles. La vigne, « la vraie vigne » (78), qui produit le vin de la communion, fut substituée par l'Église à celle qu'avait fait fleurir Bacchus, et l'idée du banquet céleste devait se perpétuer à travers les âges dans la littérature et dans l'art ; les symboles d'immortalité que la religion dionysiaque avait répandus à profusion, scènes de vendange, pasteurs avec le *pedum* foulant aux pieds le raisin, génies avec le thyrse, devaient être reproduits indéfiniment par la peinture des catacombes et la sculpture des sarcophages chrétiens. Lorsque, vers 360, fut construit sur la voie Nomentane le mausolée circulaire de Constance, fille de Constantin, on en revêtit les parois d'une charmante décoration de mosaïques, où, parmi les rinceaux de pampres, s'insèrent partout des tableaux et des motifs bachiques, qui se retrouvent même sur le sarcophage de porphyre de la princesse sanctifiée (79). Dans le pavement se voit aussi un autel où est posée une coupe qui attire vers elle un papillon, gracieux emblème de l'âme qui vient boire dans le calice la liqueur divine d'immortalité.

NOTES

PRÉFACE

(1) Depuis l'année 1909, où a paru la deuxième édition de ce volume, les études sur les mystères orientaux se sont multipliées. Nous citerons ici les ouvrages généraux auxquels nous aurons parfois à nous référer dans la suite.

J. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 1906, 3e édit., en 2 vol., 1919. [L'immense érudition de l'auteur y a accumulé des données qui ne se rapportent pas toutes à notre sujet.]

K. H. E. De Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, La Haye, 1908, 2e édit., 1919. [Surtout une interprétation des initiations isiaques par l'occultisme.]

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1910, 3e édit., 1927. [Développement d'une conférence sur les mystères d'Isis, enrichie de notes érudites étendues. La 3e édition met en relief l'action de l'Iran sur les conceptions du salut. — Cf. ch. VI, Bibliogr.]

Alfred Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919. [Cf. n. 2.]

Nicola Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, 1923. [Exposé des mystères grecs et des mystères orientaux.] — Le même auteur a donné un utile recueil de textes grecs et latins : *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*, Rome, 1923.

Raffaele Pettazzoni, *I misteri, Saggio di una storia storico-religiosa*, Bologne, 1924. [S'attache à retracer le développement historique des mystères depuis les croyances primitives jusqu'au christianisme.]

Depuis le vieil ouvrage de Sainte-Croix, qui eut l'honneur d'une seconde édition revue par Silvestre de Sacy (Paris, 1817), et la critique qu'en fit Lobeck (*Aglaophamus*, 1829), on a beaucoup écrit sur les mystères de la Grèce ancienne, qui ont influé sur la forme que prirent ceux de l'Orient dans le monde hellénistique, mais il nous manque encore un exposé complet de ces mystères fondé sur l'ensemble des sources aujourd'hui connues. Dans un livre rempli d'une érudition ingénieuse sur *Les Mystères d'Éleusis* (Paris, 1924), Paul Foucart a prétendu démontrer leur origine égyptienne (*supra*, p. 72). Mais cette thèse paraît inacceptable (cf. Farnell, *Cults of the Greek states*, III, 1907, p. 140 ss., et les ouvrages cités plus haut). Les trois conférences de Kern, *Die griech. Mysterien der klass. Zeit* (Éleusis, Samothrace, Orphisme), Berlin, 1927, donnent un bon aperçu de l'état actuel de nos connaissances. On attend un article *Mysterien* dans la *Realencycl. der Altertumswissenschaft* [citée dans la suite *Realenc.*].

Les ouvrages relatifs à la diffusion des cultes orientaux dans le monde romain sont cités au ch. II, n. 1.

(2) A propos de la question de l'influence des cultes païens sur le christianisme, je renvoyais, dans la première édition, à l'exposé de Gruppe (*Griechische Mythologie*, 1906, p. 1606 ss.), qui s'oppose nettement aux conclusions négatives formulées encore, toutefois avec certaines réserves, par Harnack, *Ausbreitung des Christentums*, II², p. 274 ss. [3e édit., II, p. 334 ss.]. Parmi les études récentes destinées au *general reader* qui avaient paru à ce sujet, on pouvait citer alors en Allemagne celle de Geffcken, *Aus der Werdezeit des Christentums* (Leipzig, 1904, p. 114 ss.), et en Angleterre celle de Cheyne, *Bible Problems* (1904), qui résume son opinion en ces termes : *The Christian religion is a synthesis, and only those who have dim eyes can assert that the intellectual empires of Babylonia and Persia have fallen.* — Clemen (*Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* [*Religionsg. Versuche und Vorarbeiten*, XIII, 1], Giessen, 1913) ramène cette influence à un minimum. De même dans sa *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (2e édit., Giessen, 1924), où l'on trouvera une énumération des ouvrages parus antérieurement sur ce sujet (p. 1-18). Clemen, étudiant dans quelle mesure le christianisme dépend des mystères païens, réduit extrêmement l'action de ceux-ci. — La question, après avoir été touchée par Reitzenstein (*op. cit.*, 3e édit., surtout p. 333 ss.), a été renouvelée par Loisy (*op. cit.*), qui s'est attaché à montrer l'influence des mystères sur la formation de la christologie de saint Paul. Dans ces dernières années, les ouvrages et articles qui s'occupent de la mystique de Paul se sont multipliés à tel point qu'il serait impossible de les énumérer ici. Beaucoup sont écrits, d'ailleurs, à un point de vue théologique plutôt qu'historique. On trouvera les principaux cités par Clemen, *op. cit.*, p. 14 ss. Cette question des rapports de saint Paul avec les mystères, qui a une grande importance pour l'étude du christianisme primitif, n'en a guère pour celle des cultes païens. — Je me bornerai ici à signaler les ouvrages plus généraux de Halliday, *The pagan background of early christianity*, Londres, 1925 ; Angus, *The mystery religions and christianity*, Londres, 1925 [cf. Guignebert, *Revue historique*, CIII, 1926, p. 57] ; Nock dans *Essays on Trinity*, Cambridge, 1928, p. 53-156. — Sur les rapports du culte des mystères avec la liturgie chrétienne, cf. l'opuscule de Odo Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (*Ecclesia orans*, IX), 1922.

(3) *Natalis Invicti*. Cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 342, n. 4 ; Usener, *Rhein. Mus.*, LX, p. 466 ss., 489 ss. = *Das Weihnachtsfest*, 2e édit., 1911, p. 348 ss. De nouveaux textes sont commentés dans mes notes, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1911, p. 292 ss., et *Revue de l'histoire des religions*, LXXXI, 1918, p. 209 ss., et LXXXII, 1919, p. 84. — Dans un important mémoire, où il montre que l'Épiphanie a succédé en Égypte à une vieille fête, célébrée le 6 janvier, où l'on puisait l'eau du Nil, Holl (*Gesammelte Aufsätze*, II, 1928, p. 123 ss.) s'occupe aussi (p. 149 ss.) de celle du 25 décembre. Cf. Nilsson, *Archiv für Religionsw.*, XIX, 1918, p. 50 ; Weinreich, *Ibid.*, p. 174 ss. ; Boll, *Ibid.*, p. 190 ss. ; Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, p. 25 ss. ; Whitehead, *Amer. Journ. of Archaeol.*, 1927, p. 418 ss. — Les deux fêtes de la Noël et de l'Épiphanie sont les seules, semble-t-il, de la liturgie romaine auxquelles on puisse trouver des antécédents dans les religions orientales. Cependant, celle de la Circoncision, le 1er janvier, paraît avoir été instituée en Orient pour détourner le peuple des divertissements profanes des *Kalendae*, qui s'étaient étendus à tout l'empire. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*³, p. 289 ; *Realencycl.*, s. v. *Kalendae*. — On a rattaché avec plus ou moins de probabilité diverses

solennités ou cérémonies chrétiennes à d'anciennes fêtes du calendrier romain (cf., en général, Grisar, *Histoire de Rome au moyen âge*, trad. Ledos, II, 1906, p. 330 ss.). Les Quatre-Temps prolongent des fêtes des Saisons (Dom Morin, *Revue bénédictine*, XIV, 1897, p. 337 ss. ; XXX, 1913, p. 231). — La fête de la Chaire de saint Pierre, le 22 février, continue la *Caristia*, la commémoration populaire des défunts (Duchesne, *loc. cit.*, p. 294 ; *Realenc.*, s. v. *Caristia*). Elle aurait été primitivement la célébration d'un repas funèbre en mémoire de l'apôtre (Th. Klauser, *Die Cathedra im Totencult*, Munster, 1927, p. 153 ss.). — La fête des Collectes, en juillet, est une survivance des *ludi Apollinares* (Dom Morin, *loc. cit.*, p. 340). — Plus douteux sont les rapports qu'on a voulu établir entre la Litanie majeure du 25 avril et les *Robigalia* (Usener, *Weihnachtsfest*[2], p. 307 ; cf. les objections de Wissowa, *Apophoreton der Graeca Halensis*, 1903, p. 48, n. 1), entre les Rogations et les *Ambarvalia* (Usener, *loc. cit.*, p. 304 ss. ; cf. Batiffol, *Bull. des Antiquaires de France*, 1922, p. 242 ss.), et même l'opinion traditionnelle qui rattache la Chandeleur aux Lupercales (Toutain, *Rev. de l'hist. des religions*, LXXIX, 1919, p. 1 ss.) ou à l'*Amburbium* du mois de février (Usener, *loc. cit.*, p. 310 ; De Bruyne, *Revue bénédictine*, 1922, p. 14 ss.) se heurte à des objections graves (Batiffol, *Bulletin des Antiquaires de France*, 1916, p. 123 ss. ; 1922, p. 240 ss.).

(4) Voir p. 67 ; cf. aussi *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 341. — La réforme païenne tentée par l'empereur Julien s'inspire manifestement des institutions de l'Église.

(5) *Sacramentum ;* cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 318 ; Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 192. — Nock (*Classical Review*, XXXVIII, 1924, p. 58) rapproche le serment prêté dans un culte d'Asie Mineure (Dittenberger, *Sylloge*[3], n° 985) de l'usage chrétien tel que l'a noté Pline, *Ép.*, X, 96, 6. — Sur l'*Histoire du mot « sacramentum »* à l'époque chrétienne primitive, voir les recherches détaillées de Ghellinck et De Backer, dans *Spicilegium sacrum Lovaniense*, III, Louvain et Paris, 1924.

(6) Voir l'étude de Harnack, *Militia Christi*, 1905 ; cf. Perdrizet, *Archiv für Religionswiss.*, XIV, 1911, p. 100 ss.

(7) J'ai réuni un certain nombre de textes sur les milices religieuses (*Mon. myst. de Mithra*, I, p. 317, n. 1.). On pourrait aisément en découvrir d'autres : Apulée, *Met.*, XI, c. 14 : *E cohorte religionis unus* (à propos d'un myste d'Isis), et XI, c. 15 : *Da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis*, qui a été rapproché par Reitzenstein (*Mysterienrelig.*[3], p. 192) de Tite-Live (XXXIX, 15, 13), qui, dans un discours contre les mystes de Bacchus, dit : *Hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censetis Quirites? iis ex obsceno sacrario eductis arma committenda.* — A ce service religieux on opposera la *militia Veneris*, lieu commun cher aux poètes de l'époque d'Auguste (Properce, IV, 1, 137 ; cf. I, 6, 30 ; Horace, *Odes*, III, 26), et surtout le parallèle développé d'Ovide (*Amor.*, 1, 9, 1 ss. ; *Ars amat.*, II, 233 ss.). — Déjà Socrate, dans l'*Apologie* de Platon (p. 28 E), rapproche incidemment sa mission philosophique, imposée par la divinité, des campagnes qu'il a faites sous les ordres des archontes, et l'on trouve la même conception de la *militia* philosophique souvent exprimée plus tard, notamment à propos des Cyniques (Lucien, *Fugitivi*, 16 ; cf. 4), mais ce sont surtout les stoïciens qui ont développé la comparaison de Dieu avec un stratège. Cf. Capelle, *Schrift von der Welt* (dans *Neue Jahrb. für das Class. Altertum*, XV), 1905, p. 558, n. 6 ; Sénèque, *Epist.*, 107, 9 : *Optimum est Deum sine murmuratione comitari, malus miles est qui impe-*

ratorem gemens sequitur. L'astrologue Vettius Valens (V, 2, p. 30, 10, Kroll) parlera des hommes comme de στρατιῶται τῆς εἱμαρμένης. Cf. VII, 3 (p. 271, 28) : Συστρατεύεσθαι τοῖς καιροῖς γενναίως. Cf. Minutius Felix, 36, 7 : *Quod patimur non est poena, militia est;* Sénèque, *Epist.*, 93, 4 : *Functum omnibus vitae stipendiis;* Valer. Max., V, 7, 1 ; Apulée, *De deo Socratis*, 15 (p. 24, 1, Thomas). — L'idée d'une *militia* terrestre est transportée dans la vie future : Maxime de Tyr, X, 9 (p. 126, 6, Hobein) : (ἡ ψυχὴ) συμπεριπολοῦσα καὶ συντεταγμένη στρατιᾷ θεῶν ὑφ' ἡγεμόνι καὶ στρατηγῷ τῷ Διί ; cf. Kaibel, *Epigr. gr.*, 650, 12 : Ἧς στρατιῆς εἷς εἰμ[ι] λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα, dont le sens est douteux (*infra*, ch. v, n. 90).

(8) Cf. *Rev. des Études grecques*, XIV, 1901, p. 43 ss. ; *Recueil des inscriptions du Pont*, n° 66.

(9) C'est ce qu'a bien montré M. Wendland pour l'idée de la σωτηρία (*Zeitschr. für Neutestam. Wissenschaft*, V, 1904, p. 355 ss.) ; cf. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, p. 51 ss., et *infra*, p. 220, n. 48. — Depuis l'ouvrage de Reitzenstein déjà cité (n. 1), plusieurs études ont été consacrées aux cultes gréco-orientaux de l'époque hellénistique, et nous aurons l'occasion de les indiquer en parlant des pays auxquels ils appartiennent. Ils ont éclairé, parfois aussi compliqué, les données du problème. Ainsi R. Kittel (*Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*, 1924 [*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, N. F., Heft 7]) a cherché à démontrer que, dès la période hellénistique, le judaïsme avait exercé à Alexandrie une forte influence sur les mystères païens. Si l'on pouvait établir solidement cette thèse, la question des rapports du christianisme avec ces mêmes mystères prendrait un nouvel aspect. Mais si l'on veut apprécier en général l'état actuel de nos connaissances, il faut avouer que, sauf pour l'Égypte, où notre documentation est assez sûre, et sauf, bien entendu, pour le judaïsme, nous ignorons à peu près complètement quelles actions et réactions se produisirent quand les idées religieuses des Grecs entrèrent en contact avec les croyances indigènes dans les royaumes des diadoques. Un des résultats des fouilles archéologiques de l'avenir en Asie Mineure, en Syrie, en Mésopotamie et même en Perse, sera probablement de nous éclairer sur ce syncrétisme, qui prépara celui de l'Empire romain.

CHAPITRE I

Rome et l'Orient

(1) Renan, *L'Antéchrist*, p. 130.

(2) Tacite, *Ann.*, XV, 36 ; cf. Aurel. Victor, *De Caes.*, V, 14 ; Suétone, *Nero*, 47 ; *Mon. myst. Mithra*, I, p. 284, n. 1.

(3) Krumbacher (*Byzant. Zeitschr.*, XVI, 1907, p. 710) a noté qu'en partant d'un point de départ tout différent du nôtre, il était arrivé à des conclusions semblables sur la *Ueberflügelung des Abendlandes durch die auf allen Gebieten vordringende Regsamkeit der Orientalen* (dans *Kultur der Gegenwart*, I, 8 [1905], p. 244-250). Lietzmann, *Das Problem des Spätantike* (dans *Sitzungsberichte Akademie Berlin*, 1927), insiste sur l'orientalisation de la langue grecque, de la religion et de l'art.

Lehner (*Bonner Jahrbücher*, CXXIX, 1924, p. 56 ss.) a montré en détail, pour la région rhénane, comment non seulement la religion, mais toute la civilisation qui s'y développèrent sous l'Empire étaient pénétrées d'éléments orientaux.

(4) Cf. Kornemann, *Aegyptische Einflüsse im Römischen Kaiserreich* (*Neue Jahrb. für das klass. Altertum*, II, 1898, p. 118 ss.), et Otto Hirschfeld, *Die kaiserl. Verwaltungsbeamten*, 2e édit., p. 469.

(5) Cf. ce que Cicéron dit de l'ancienne domination romaine (*De off.*, II, 8) : *Illud patrocinium orbis terrae verius quam imperium poterat nominari.*

(6) O. Hirschfeld, *op. cit.*, p. 53, 91, 93, etc. ; cf. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den Oestlichen Provinzen*, 1891, p. 9, n. 2, etc. Différentes institutions ont ainsi été transmises depuis les Perses jusqu'aux Romains ; cf. ch. VI, p. 127.

(7) Rostovtzeff, *Der Ursprung des Kolonats* (*Beiträge zur alten Gesch.*, I, 1901, p. 295) ; Haussoullier, *Histoire de Milet et du Didymeion*, 1902, p. 106.

(8) Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht*, p. 8 ss. ; cf. Rostovtzeff, *Economic history of the Roman Empire*, 1926, p. 173 ss. — La découverte de la loi sur les successions de Doura (*Fouilles de Doura-Europos*, 1926, p. 309) a prouvé cette longue persistance du droit grec en Syrie ; cf. Haussoullier, *Revue historique de droit*, 1923, p. 515 ss. Cependant, M. Nallino a montré récemment que le système successoral du *Livre de droit syriaque* est foncièrement romain (*Rendiconti Accad. dei Lincei*, 1925, p. 796).

(9) Mommsen, *Gesammelte Schriften*, II (1905), p. 366 : *Seit Diocletian übernimmt der östliche Reichsteil, die* partes Orientis, *auf allen Gebieten die Führung. Dieser späte Sieg des Hellenismus über die Lateiner ist vielleicht nirgends auffälliger als auf dem Gebiet der juristischen Schriftstellerei.* — Sur l'école de Béryte et son influence, cf. Collinet, *Histoire de l'école de droit de Beyrouth*, Paris, 1925.

(10) De Vogüé et Duthoit, *L'architecture civile et religieuse de la Syrie centrale*, Paris, 1866-1877.

(11) Weigand (*Baalbek und Rom*, dans *Jahrbuch des Inst.*, XXIX, 1914, p. 37 ss.) cherche à déterminer la part de Rome et celle de l'Orient dans l'architecture de la Syrie. Cf. H. W. Beyer, *Der Syrische Kirchenbau*, Berlin, 1925.

(12) Ce résultat est dû surtout aux recherches de M. Strzygowski, mais nous ne pouvons entrer ici dans les controverses suscitées par ses publications : *Orient oder Rom*, 1901 ; *Hellas in des Orient Umarmung*, Munich, 1902, et surtout *Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig, 1903 ; [cf. Ch. Diehl, *Journal des Savants*, 1904, p. 236 ss. = *Études byzantines*, 1905, p. 336 ss. ; Gabriel Millet, *Revue archéol.*, 1905, p. 93 ss.] ; *Mschatta*, 1904 [cf. *infra*, ch. VI, n. 19] ; *Amida*, 1910 ; *Die Baukunst der Armenier*, 1918 ; *Ursprung der christlichenkirchen Kunst*, Leipzig, 1920. — Un résumé substantiel de la question a été donné par Bréhier (*Orient ou Byzance*, dans *Revue archéol.*, II, 1907, p. 306 ss.), et, plus récemment, ce qu'on peut retenir des théories de Strzygowski a été exposé avec autorité par Diehl, *Manuel d'art byzantin*, I, 1925, p. 11 ss. ; cf. aussi G. de Jerphanion, *Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne* (dans *Mél. de l'Univ. de Beyrouth*, VIII, fasc. 5, 1922). — Dans les *Fouilles de Doura-Europos* (1926, p. 125 ss.), j'ai essayé de montrer comment la peinture gréco-syrienne se rattachait, d'une part, à l'art de l'ancien Orient, de l'autre, à l'art chrétien. Celui-ci a fait des emprunts directs à l'art païen de la Syrie : on peut le démontrer notam-

ment pour la scène de l' « Annonce aux Bergers » (cf. *Ibid.*, p. 484, et Millet, *Syria*, VII, 1926, p. 142 ss.). — Pour les influences orientales sur la sculpture romane, cf. Mâle, *L'art du XIIe siècle*, 1922. Une part considérable dans la propagation des thèmes iconographiques reviendrait aux miniatures des manuscrits. Mais Andrieu (*Revue des sciences religieuses de l'Université de Strasbourg*, IV, 1924, p. 348 ss.) revendique pour Rome le rôle d'intermédiaire entre l'Orient et la Gaule ; en particulier, les peintures de ses basiliques auraient inspiré les sculpteurs romans.

(13) Cf. aussi Pline, *Epist. Traian.*, 40 : *Architecti tibi* (en Bithynie) *deesse non possunt... cum ex Graecia etiam ad nos* (à Rome) *venire soliti sint.* — Parmi les noms d'architectes que mentionnent les inscriptions latines, il en est un grand nombre qui décèlent une origine grecque ou orientale (cf. Ruggiero, *Dizion epigr.*, s. v. *Architectus*), malgré la considération dont leur métier éminemment utile jouit de tout temps à Rome. — Le type gréco-oriental de la basilique à trois nefs, pourvue d'une abside, a été adopté en Occident pour les temples païens avant de l'être pour les églises chrétiennes ; cf. Leroux, *Les origines de l'édifice hypostyle*, p. 280 ss. ; Lehner, *Bonner Jahrbücher*, CXXIX, 1924, p. 58 ; Carcopino, *La basilique de la Porte-Majeure*, 1927, p. 26 ss.

(14) Les travaux de Tenney Frank (*An economic history of Rome to the end of the Republic*, Baltimore, 1920, 2e édit. 1927 ; trad. italienne, Florence, 1920), de Gummerus (*Industrie und Handel*, dans *Realenc.*, IX, col. 1454 ss.), et surtout l'ouvrage magistral de Rostovtzeff (*Economic history of the Roman Empire*, 1926), ont jeté un jour nouveau sur le développement matériel du monde romain. On voit s'affirmer de plus en plus sous l'Empire la prépondérance industrielle de l'Orient. A la fin de la République et au début de notre ère, l'Italie était le centre de la vie économique et sa productivité était intense, mais cette prospérité était artificielle. Elle était due à la concentration de capitaux et à l'abondance de la main-d'œuvre servile qu'amenèrent, dans le pays vainqueur, la conquête et l'exploitation du monde. Dès que ces conditions anormales disparurent et que régna la « paix romaine », l'Orient retrouva son ancienne supériorité et ses marchands, notamment les Syriens (ch. VI, p. 98 ss.), répandirent dans tout l'Occident les produits de son industrie : orfèvrerie, bijouterie, verrerie, maroquins, parfums, papier, tissus de lin, de laine et de soie, particulièrement étoffes brochées ou teintes de pourpre, etc.

(15) La question des influences artistiques et industrielles exercées par l'Orient sur la Gaule à l'époque romaine a été souvent abordée — notamment par Courajod (*Leçons du Louvre*, I, 1899, p. 115, 327 ss.) — mais elle n'a jamais été étudiée en détail dans son ensemble. M. Michaëlis lui a consacré naguère un article suggestif à propos d'une statue du musée de Metz exécutée dans le style de l'école de Pergame (*Jahrb. der Gesellsch. für Lothring. Geschichte*, XVII, 1905, p. 203 ss.). Il explique, par l'action de Marseille en Gaule et les antiques rapports de cette ville avec les cités de l'Asie hellénique, la différence profonde qui sépare les sculptures découvertes sur le Rhin supérieur, région civilisée par les légions italiques, de celles qui ont été mises au jour de l'autre côté des Vosges. Cette constatation est fort importante et grosse de conséquences. Mais M. Michaëlis attribue, pensons-nous, une importance trop exclusive aux négociants massaliotes parcourant l'ancienne « route de l'étain » vers la Bretagne et la « route de l'ambre » vers la Germanie. Ce n'est pas d'un seul point que les marchands et les artisans asiatiques ont rayonné. Les émigrants étaient nombreux dans toute la vallée du Rhône :

Lyon était une cité à demi hellénisée, et l'on connaît les relations d'Arles avec la Syrie, de Nîmes avec l'Égypte, etc. Nous en dirons un mot à propos des cultes de ces pays [v. p. 78, 100]. — Des indications précises sur les importations orientales en Gaule ont été réunies par Jullian dans le tome V de son *Histoire de la Gaule*, notamment p. 326. Le développement des ateliers indigènes fit, il est vrai, une concurrence souvent victorieuse aux marchandises du Levant. Ainsi, si les verres de Sidon et de Tyr sont transportés jusque sur le Rhin (Dussaud, *Syria*, I, 1920, p. 230 ss. ; cf. IV, p. 179), leur nombre est restreint à côté de celui des produits du pays. — Sur cette introduction des industries du Midi en Gaule, cf. mon étude *Comment la Belgique fut romanisée*, Bruxelles, 1919, p. 64 ss. ; Jullian, *op. cit.*, V, p. 216 ss.

(16) Même dans le sein de l'Église, l'Occident latin au IVe siècle est encore subordonné à l'Orient grec, qui lui impose ses problèmes doctrinaux (Harnack, *Mission und Ausbreitung*, II³, p. 348, n. 1).

(17) Les formules ont été réunies par Alb. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 213 ss. Il y ajoute Δοίη σοι Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ, *Archiv für Religwiss.*, VIII, 1905, p. 504, n. 1 (cf. *infra*, ch. IV, n. 112). — Parmi les hymnes les plus importants pour les cultes orientaux, il faut citer ceux en l'honneur d'Isis découverts dans l'île d'Andros (Kaibel, *Epigr.*, 4028) et ailleurs (cf. ch. IV, n. 6). Des fragments d'hymnes en l'honneur d'Attis sont conservés par Hippolyte, *Philosoph.*, V, 9, p. 168 ss. Les hymnes dits orphiques (Abel, *Orphica*, 1883), qui sont d'une époque assez basse (IIIe siècle?) et qui ont été composés en Asie Mineure (Kern, dans *Genethliakon* pour Robert, Berlin, 1910, p. 89 ss. ; cf. *Realenc.*, s. v. *Hymnos*, p. 171 ss.), ne paraissent cependant pas contenir beaucoup d'éléments orientaux (cf. Maas, *Orpheus*, 1895, p. 173 ss.). Il n'en est pas de même des hymnes gnostiques dont nous possédons des fragments fort instructifs ; cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 313, n. 1. — Voir, en général, *Realenc.*, s. v. *Hymnos*, p. 170 ss.

(18) Sur les imitations du théâtre, cf. Adami, *De poetis scen. Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus*, 1901. — Wünsch a montré le caractère liturgique d'une prière à Asklépios introduite par Hérondas dans ses mimïambes (*Archiv f. Religionsw.*, VII, 1904, p. 95 ss.). Dieterich a cru à tort retrouver dans un papyrus magique de Paris un extrait étendu de la liturgie mithriaque (cf. *infra*, ch. VI, Bibliographie). Mais trois hymnes (à Hélios, à Séléné, à Aphrodite), conservés dans un papyrus de Paris, sont commentés par Kuster, *De tribus carminibus papyri Parisinae magicae*, Diss. Königsberg, 1911. Eitrem a trouvé dans un papyrus d'Oslo une εὐχὴ ἡλιακή (*Papyri Osloenses*, I, 1925, p. 11, col. IX). Scherman (*Die Griech. Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im* 1sten *Klemensbrief* (*Texte und Unters.*, XXXIV), Leipzig, 1909) rapproche les formules des papyrus des prières chrétiennes. En latin, on peut signaler la curieuse *Precatio Terrae Matris* [= Magna Mater], jointe à une *Precatio omnium herbarum* (Riese, *Anthol. Lat.*, p. 26 ss. ; cf. *infra*, ch. III, n. 50). Mais tout cela est bien peu de chose si l'on songe à la masse énorme de textes liturgiques qui ont péri, et même pour la Grèce ancienne nous sommes très mal informés de cette littérature sacrée. Cf. Ausfeld, *De Graecorum precationibus*, Leipzig, 1903 ; Ziegler, *De precationum apud Graecos formis*, Breslau, 1905 ; H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Giessen, 1907.

(19) Par exemple l'hymne « que chantaient les mages » sur l'attelage du dieu suprême

et dont le contenu est rapporté par Dion Chrysostome, *Orat.*, XXXVI, § 39 (cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 298 ; II, p. 60).

(20) Je songe aux hymnes de Cléanthe (von Arnim, *Stoic. fragm.*, I, nos 527, 537) et aussi à l'acte de renoncement de Démétrius (dans Sénèque, *De Provid.*, V, p. 5), qui offre une ressemblance étonnante avec une des prières chrétiennes les plus célèbres, le *Suscipe* de saint Ignace, qui termine le livre des *Exercices spirituels* (Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 1905, p. 170, n. 1). Une prière païenne d'inspiration stoïcienne, et qui se rapproche du *Poimandres*, aurait été insérée telle quelle dans un recueil chrétien (le papyrus 6794 de Berlin) ; cf. Reitzenstein et Wendland, *Nachricht. Ges. Wiss. Göttingen*, 1910, p. 325 ss. — Les invocations par lesquelles débutent les livres III et V de la *Mathesis* de Firmicus Maternus offrent une singulière similitude avec une prière eucharistique chrétienne, mais peut-être celle-ci était-elle connue de ce païen, qui devait bientôt se convertir (Skutsch, *Archiv f. Religionsw.*, XIII, 1910, p. 291 ss.), bien que toutes les phrases citées puissent déjà être stoïciennes. — Dans le même ordre d'idées, il faut citer la prière qui termine l'*Asclepius* et dont le texte grec a récemment été retrouvé sur un papyrus (cf. Reitzenstein, *Archiv für Religwiss.*, VII, 1904, p. 395) et les hymnes où Proclus donne une forme religieuse aux doctrines du néo-platonisme (Wilamowitz, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1907, p. 272 ss.). — Froide résignation de Marc-Aurèle opposée à la ferveur de la prière chrétienne : W. James, *Expérience religieuse*, trad. fr., Paris, 1906, p. 36 ss.

(21) Cf. *Mystères de Mithra*, 3e édit., p. 82, n. 4.

(22) Nous avons étudié ce point plus en détail dans nos *Monuments relatifs aux mystères de Mithra*, et nous empruntons à cet ouvrage (I, p. 21 ss.) une partie des observations qui suivent.

(23) On a douté que le traité Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ fût de Lucien, mais à tort ; cf. Maurice Croiset, *Essai sur Lucien*, 1882, p. 63, 204. Je suis heureux de pouvoir invoquer en faveur de l'authenticité la haute autorité de M. Nöldeke, qui m'écrivait à ce sujet : *Ich habe jeden Zweifel schon lange aufgegeben... Ich habe lange den Plan gehabt einen Commentar zu diesem immerhin recht lehrreichen Stück zu schreiben und viel Material dazu gesammelt. Aus der Annahme der Echtheit dieser Schrift, ergiebt sich mir dass auch das* Περὶ ἀστρονομίας *echt ist.* — Ce commentaire religieux du curieux traité de Lucien nous manque toujours. H. Hubert, qui le préparait, est mort sans nous l'avoir donné. Une traduction anglaise annotée a été publiée par Strong et Garstang, *The Syrian goddess*, Londres, 1913. Des observations supplémentaires ont été ajoutées par Clemen, *Abhandlungen Wolf Grafen v. Baudissin überreicht*, Giessen, 1918, p. 83-106.

(24) Cf. Frisch, *De compositione libri Plutarchei qui inscribitur* περὶ Ἴσιδος, Leipzig, 1907, et le c.-r. de Neustadt, *Berl. Philol. Wochenschr.*, 1907, p. 1117 ; Scott Moncrift, *Journal of hellenic studies*, XIX, 1909, p. 81 ss. ; Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris* (*Mém. Acad. de Belgique*, 2e série, XI, 1913, p. 81-210). — La question des sources de Plutarque paraît insoluble ; on a songé aux Αἰγυπτιακά d'Apion, à Hécatée d'Abdère, mais Plutarque puise de toutes parts dans une tradition abondante.

(25) Voir ch. VIII, p. 186.

(26) Cf. mes *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 75, 219. — Pour l'Égypte, cf. Georges

Foucart, *L'art et la religion dans l'ancienne Égypte* (*Revue des idées*, 15 nov. 1908 ; p. 23 ss. du tirage à part).

(27) La sculpture narrative et symbolique des cultes orientaux prépare celle du moyen âge, et bien des observations du beau livre de M. Mâle sur l'*Art du XIII*e *siècle en France* peuvent être appliquées à celui du paganisme finissant.

(28) Il faut citer notamment les fouilles fructueuses de MM. Ramsay et Anderson dans le temple de Mèn Askaènos près d'Antioche de Pisidie ; cf. *infra*, ch. III, n. 54.

CHAPITRE II

Pourquoi les cultes orientaux se sont propagés

BIBLIOGRAPHIE. — Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, en particulier liv. II, ch. II. — Jean Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886. — Wissowa, *Religion und Cultus der Römer*, 2e édit., Munich, 1912, p. 87 ss., 348 ss. — Samuel Dill, *Roman society from Nero to Marcus Aurelius*, Londres, 1905. — Bigg, *The Church's task under the Roman Empire*, Oxford, 1905. — Cf. aussi Gruppe, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, 1906, p. 1519 ss. — Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*[2], Tubingen, 2e édit., 1912, p. 127 ss. — Nous citerons les monographies à propos de chacun des cultes auxquels elles se rapportent. — Depuis la publication de ces conférences, la propagation des cultes orientaux dans les provinces latines a été étudiée par plusieurs auteurs. Ce sujet a été traité en détail (à l'exclusion de l'Italie) par Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, II, Paris, 1911. Ses constatations, fondées surtout sur le témoignage des inscriptions, tendent à réduire à un minimum la diffusion de ces cultes dans la population indigène, sauf pour celui de la *Magna mater*. J'ai essayé de démontrer que la méthode suivie par M. Toutain dans sa consciencieuse enquête était décevante (cf. *Rev. hist. des religions*, LXVI, 1912, p. 125 ss.). Les arguments que m'a opposés depuis cet historien (t. III, 1917, préface, p. 4 ss.) ne m'ont guère convaincu (cf. *Rev. hist. des religions*, LXXXV, 1922, p. 83). — Plus récemment, des recherches précises sur les *Orientalische Mysterienkulte im Römischen Rheinlande* ont été publiées par Lehner, *Bonner Jahrbücher*, CXXIX, 1924, p. 56-91. Il montre qu'en dehors des soldats, dont l'action s'exerça dans les places de garnison, le nombre des Orientaux établis en Germanie et en Belgique était très restreint, tandis que les dieux orientaux trouvèrent de nombreux adorateurs dans la population civile et furent vénérés non seulement par des particuliers, mais par des communautés entières, non seulement sur la frontière, mais aussi dans l'hinterland celtique. La diffusion générale d'une culture hellénistique parmi les citoyens romains expliquerait ce phénomène religieux. — La propagation et l'organisation des cultes exotiques et du judaïsme dans la ville de Rome ont été bien étudiées par La Piana, *Harvard Theolog. review*, XX, 1927, p. 183-403. — Se plaçant à un autre point de vue, M. Giovanni Costa (*Religione e*

politica nell'impero romano, Turin, 1923) a insisté sur la puissance persistante de la « latinité » dans la religion de l'Empire, notamment dans les cultes majeurs de Jupiter et d'Hercule (p. 32 ss.).

(1) Une preuve nouvelle en a été fournie par la découverte du texte de la Constitution Antonine de Caracalla (Mitteis-Wilcken, *Chrestomathie der Papyrusk.*, n° 377). Le motif invoqué pour accorder le droit de cité à presque tous les habitants de l'Empire est religieux. La naturalisation des pérégrins est une œuvre pie, parce qu'elle aura pour effet de donner de nouveaux fidèles aux dieux de l'État. — Sur la controverse qui a surgi à ce propos, cf. Bell, *Journ. Egyptian Arch.*, XIV, 1928, p. 151.

(2) La survivance des cultes indigènes (africains, ibériques et gaulois) a été étudiée en détail par Toutain, *op. cit.*, III, 1920 ; cf. aussi *Comment la Belgique fut romanisée*[2], 1919, p. 98 ss.

(3) *Mélanges Frédéricq*, Bruxelles, 1904, p. 63 ss. (*Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident*) ; cf. les observations de Lejay, *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 1906, p. 370.

(4) Sur la persistance des langues indigènes en Anatolie, nous avons un bon travail de Holl, *Das Fortleben der Volkssprachen in Klein-Asien* (dans *Hermes*, XLIII, 1908, p. 250 ss. = *Gesamm. Aufsätze*, II, p. 238 ss.). En général, cf. Rostovtzeff, *Economic history of the Roman Empire*, 1926, p. 182 et 544, n. 1, et *passim*.

(5) Le volume de Hahn (*Rom und Romanismus im Griechischen Osten biss auf die Zeit Hadrians*, Leipzig, 1906) s'occupe surtout d'une période antérieure à celle qui nous intéresse. Pour l'époque postérieure, nous ne possédons qu'une esquisse provisoire du même auteur, *Romanismus und Hellenismus biss auf die Zeit Justinians* (dans *Philologus*. Supplementbd. X, 1907). — Les principaux agents de la diffusion de la langue, des mœurs et des croyances italiques ont été, avec les militaires, les *negotiatores* ; cf. Hatzfeld, *Les trafiquants italiens dans l'Orient hellénique*, Paris, 1919. Mais en Syrie ils disparaissent presque dès le début de notre ère, incapables de soutenir la concurrence des commerçants indigènes.

(6) Dès l'époque républicaine, on constate l'attraction exercée par ces dieux exotiques sur les *negotiatores* établis en Orient ; cf. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 354 ss. Elle est comme le prélude des conversions opérées plus tard en Occident.

(7) Juvén., III, 62.

(8) Cf. *infra*, ch. v, p. 98 ss.

(9) Cf. Tacite, *Annales*, XIV, 44 : *Nationes in familiis habemus, quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt.*

(10) S. Reinach, *Epona* (extrait de la *Revue archéol.*), 1895.

(11) La théorie de l'abâtardissement des races a été exposée notamment par Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX*[ten] *Jahrhunderts*, 3e édit., Munich, 1901, p. 296 ss. — L'idée d'une sélection à rebours, de l'*Ausrottung der Besten*, a été défendue, comme on sait, par Seeck (*Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*), qui esquisse ses conséquences religieuses, II (1901), p. 344 ; cf. Rostovtzeff, *Economic history*, p. 485. — Tenney Frank (*Race mixture in the Roman Empire*, dans *Americ. historical review*, XXI, 1910, p. 689-708) a montré, par des statistiques fondées sur les épitaphes, que la plèbe romaine, et en général la population italique, avait été profondément transformée

par suite d'un mélange, sans cesse accru par l'esclavage, de sang oriental. Il fait observer avec raison (p. 706) que « le succès des cultes orientaux est la manifestation des sentiments religieux d'un peuple nouveau ». Ces Occidentaux, qui sont d'extraction asiatique, trouvent dans les cultes de leur pays d'origine la satisfaction des besoins religieux de leur véritable race.

(12) Apul., *Met.*, XI, c. 14 ss. ; cf. Préface, p. x ss. — Sur la vocation : Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 252 ss. ; Loisy, *Mystères*, p. 146. Déjà, Manilius dit des astres divins (IV, 290 ; cf. II, 125) : *Ipse vocat nostros animos ad sidera mundus.*

(13) Catulle, LXIII, 52 ss. [cf. Wilamowitz, *Hermes*, XIV, 1879, p. 194 ss.] ; Cicéron, *De leg.*, II, 9, 22 : *Idaeae Matris famulos;* Tite-Live, XXXVII, 9, 9 ; cf. *infra*, ch. v, n. 56. — *Religiosi :* Dessau, *Inscr.*, 4167-4170 ; cf. Graillot, *Cybèle*, p. 283 ss. Pour le *religiosus capillatus*, cf. *infra*, n. 46. — Cette prise de possession du myste par la divinité à laquelle il s'est livré est marquée parfois par des tatouages imprimés sur le corps de l'ordinand. Cf. Perdrizet, *Rev. des Études anciennes*, XII, 1910, p. 236 ss. ; *Archiv f. Religwiss.*, XIV, 1911, p. 54 ss. ; Graillot, *Cybèle*, p. 182 ; ch. v, n. 68 fin.

(14) Hepding, *Attis*, p. 178 ss., 187 ; cf. ch. v, n. 111.

(15) La connexion étroite des idées juridiques et religieuses chez les Romains a laissé même dans leur langue des traces nombreuses. L'une des plus curieuses est la double acception du mot *supplicium*, qui signifie à la fois une « supplication » adressée aux dieux et un « supplice » exigé par la coutume, puis par la loi. Sur le développement de ce double sens, voir la note de Richard Heinze, *Archiv für lateinische Lexicographie*, XV, p. 90 ss. La sémantique est souvent l'étude des mœurs.

(16) Réville, *op. cit.*, p. 144.

(17) Sur l'extase dans les mystères en général, cf. Rohde, *Psyche*, 4e édit., II, p. 19 ss. — Dans les cultes orientaux, cf. De Jong, *Mysterienwesen*[2], 1919, p. 243 ss. ; *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 323. — M. De Jong semble avoir attribué une part trop grande à l'extase dans les cérémonies isiaques, mais qu'on cherchât à l'y atteindre, ressort de témoignages certains. Cf. mon étude sur le *Culte égyptien et le mysticisme de Plotin* (dans *Monuments Piot*, XXV, 1921, p. 77 ss.). Söhngen (*Das mystische Erlebnis in Plotin's Weltanschauung*, 1923) étudie le même sujet au point de vue philosophique. — Cf. *infra*, ch. iv, n. 104 ss.

(18) La remarque en est faite déjà par Firmicus Mat., *De err. prof. rel.*, c. 8. — Sur la résurrection d'Attis, cf. ch. iii, p. 54 ; d'Osiris, cf. ch. iv, p. 91 ; des dieux sémitiques, voir Baudissin, *Adonis und Eshmun*, 1911, p. 430 ss. Déjà à Babylone on représentait dans un drame liturgique la mort et la résurrection de Mardouk lors de la grande fête du Nouvel An, au début du printemps ; cf. S. A. Pallis, *The babylonian Akîtu festival* (dans les *Mededelser* de l'Académie de Copenhague, XII), 1926, p. 200 ss. Voir aussi Bousset, *Kyrios Christos*, 1913, p. 165, n. 1. — Une survivance de ces anciennes cérémonies s'est peut-être conservée dans les cérémonies par lesquelles les chiites commémorent le meurtre de Hussein à Kerbela et en Perse durant les premiers jours du mois Moharram. Cf. Cuinet, *Turquie d'Asie*, III, 1894, p. 181 ss. ; von Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 131 ss., 188 ss. ; Unvala, dans *Studi e materiali di storia d. relig.*, III, 1927, p. 83 ss. — Voir, en général, J. Leipoldt, *Sterbende and auferstehende Götter*, 1923.

(19) Pour la Babylonie, cf. Strabon, XVI, 1, § 6, et *infra*, ch. v, n. 71. — Pour l'Égypte, cf. ce que Strabon dit des prêtres de Thèbes (XVII, 21, § 46) et Josèphe, *Con-*

tra Ap., II, 13, 140. — De l'exposé fort intéressant qu'a fait Otto (*Priester und Tempel im hellen. Aegypten*, II, p. 211 ss., 234) de la science des prêtres égyptiens à l'époque des Ptolémées, il ressort que, quoique ne faisant plus de progrès, elle restait cependant digne de considération.

(20) Strabon, *loc. cit.* : Ἀνατιθέασι δὲ τῷ Ἑρμῇ πᾶσαν τὴν τοιαύτην σοφίαν ; Pline, *Hist. nat.*, VI, 26, § 121 : (Belus) *inventor fuit sideralis scientiae;* cf. Solin, c. 56, § 3 ; Achille, *Isag.*, c. 1 (Maas, *Comm. in Aratum*, p. 27) : Βήλῳ τὴν εὕρεσιν ἀναθέντες. — D'une façon générale, les dieux sont les auteurs de toutes les inventions utiles à l'humanité. Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, p. 123. — Pour Isis, cf. l'*arétalogie* d'Ios ; Dittenberger, *Sylloge*[3], n° 1267 et la litanie du papyrus 1380 d'Oxyrhynchus (Grenfell et Hunt, XI, p. 190 ; cf. le commentaire de Lafaye, *Revue de philologie*, XL, 1916, p. 55 ss. ; *infra*, ch. IV, n. 6). — Pour la *dea Syria*, cf. Plutarque, *Crassus*, c. 17 : Πάντων εἰς ἀνθρώπους ἀρχὴν ἀγαθῶν, et *C. I. L.*, VII, 759 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 24 : (Dea Syria) *ex quis muneribus nosse contigit deos*, etc.

(21) Cf. *infra*, ch. IV, p. 82.

(22) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 312. — Le manichéisme apporta de même avec lui de Babylonie tout un système cosmologique. Saint Augustin reproche aux livres de cette secte d'être remplis de longues considérations et de fables absurdes sur des matières qui n'intéressent en rien le salut (August., *Conf.*, V, 7, 1 ; cf. V, 3, 6 ; *Contra Faustum*, XX, 9, et De Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme*, 1909, p. 13 ss.).

(23) Porphyre, *Epist. Aneb.*, 11 ; Jambl., *De myst.*, II, 11 ; Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 66 ss., 284 ss. ; cf. mon *Afterlife in Roman paganism*, 1922, p. 121 ss., 207 ss., etc.

(24) Ce caractère honnête de la religion romaine a été bien mis en lumière par M. Boissier (*op. cit.*, I, p. 30 ss. ; II, p. 373 ss.) ; voir aussi Bailey, *Religion of ancient Rome*, 1907, p. 103 ss.

(25) Varron, dans Augustin, *De Civ. Dei*, IV, 27 ; VI, 5 ; cf. Varron, *Antiq. rerum divin.*, édit. Aghad, p. 145 ss. — La distinction de la théologie en trois espèces, celle des philosophes, celle des poètes et celle des législateurs, est attribuée par les extraits d'Aétius aux stoïciens (Diels, *Doxogr.*, p. 295, 10) et paraît remonter à Posidonius (Wendland, *Archiv für Gesch. der Philosophie*, I, p. 200 ss.). Elle se retrouve dans Cicéron, *Nat. deor.*, III, 77 ; Dion Chrys., XII, 44 ss., et Plutarque, *Amatorius*, 18, p. 763 c ; cf. Jones, *The platonism of Plutarch*, 1916, p. 22.

(26) Luterbacher, *Der Prodigienglaube der Römer*, Burgdorf, 1904.

(27) Exégèse symbolique de la mythologie : Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, p. 270 ss. ; Reinhardt, *De Graecorum theologia*, Berlin, 1910 ; cf. Sallustius, *De Mundo*, édit. Nock, 1926, p. XLIX.

(28) Juvén., II, 49 ; cf. Cicéron, *Tusc.*, I, 21, 48, et I, 6, 10 ; *Nat. deor.*, II, 2, 5 ; Diodore, I, 93, 3 ; Sén., *Epist.*, 24, 18 ; Plut., *Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 27, p. 1105.

(29) Sur la diffusion de ce scepticisme dans la société romaine, cf. mon *Afterlife in Roman paganism*, p. 17 ss. Ce sont les néo-pythagoriciens qui, en même temps que les cultes orientaux, ont, depuis la fin de la République, commencé à faire revivre en Italie la foi en l'immortalité — une immortalité très différente de l'ancienne croyance.

(30) Aug., *Civ. Dei*, VI, 2 ; Varron, *Antiq.*, édit. Aghad, p. 141 : *Se timere ne (dii) pereant non incursu hostili sed civium neglegentia.*

(31) Réformes religieuses d'Auguste : Boissier, *Religion romaine*, I, p. 68 ss. ; Gardthausen, *Augustus*, I, p. 865 ss. ; II, p. 507 ss. ; Rostovtzeff, *Röm. Mitt.*, XXXVIII, 1923, p. 281 ss.

(32) J'ai développé ce point dans mes *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 279 ss.

(33) En Grèce, les cultes orientaux se sont répandus moins que dans toute autre région, parce que les mystères helléniques, surtout ceux d'Éleusis, enseignaient des doctrines analogues et suffisaient à la satisfaction des besoins religieux. Il est vrai aussi que, dans ce pays appauvri, l'immigration orientale fut, à l'époque romaine, beaucoup moins nombreuse qu'en Italie.

(34) Le développement du « rituel de purification » a été largement exposé, dans son ensemble, par M. Farnell, *The evolution of religion*, 1905, p. 88 ss. — Sur la transformation de la pureté rituelle en une pureté spirituelle, cf. *infra*, p. 85 ss. (Égypte), p. 112 (Syrie) ; cf. p. 223 (ch. III, n. 17).

(35) Servius, *Aen.*, V, 79 : *Ad sanguinis imitationem in quo est sedes animae ;* cf. II, 532. C'est pour ce motif qu'on aspergeait aussi de sang les tombes ; cf. *Afterlife*, p. 51 ss., et Frazer, *Golden Bough*, I³ (*The magic art*), p. 90 ss. — Nous reviendrons sur ce point en parlant du taurobole, ch. III, p. 63 ss. ; cf. aussi ch. III, n. 39.

(36) Nous ne pouvons insister ici sur les diverses formes que prend cette cathartique des mystères orientaux : souvent ces formes sont restées très primitives et l'idée qui les a inspirées est encore transparente ; ainsi, lorsque Juvénal (VI, 521 ss.) nous montre le fidèle de la *Magna Mater* se dépouillant de ses beaux vêtements et les donnant à l'archigalle pour effacer toutes les fautes de l'année (*ut totum semel expiet annum*). L'idée du transfert mécanique de la pollution par l'abandon des habits est fréquente chez les sauvages ; cf. Farnell, *op. cit.*, p. 117, et aussi Frazer, *Golden Bough*, I³ (*The magic art*), p. 157, 206. Elle se retrouve à Babylone ; cf. Charles Jean, *Le péché chez les Babyloniens*, 1925, p. 132.

(37) Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 157 ss. ; Hepding, *Attis*, p. 194 ss. ; Reitzenstein, *Mysterienreligionen*³, p. 50, 262 ; cf. Frazer, *Balder the beautiful*, II, p. 225-278.

(38) Cf. August., *Civit. Dei*, X, 28 : *Confiteris tamen* (sc. Porphyrius) *etiam spiritalem animam sine theurgicis artibus et sine tetetis, quibus frustra discendis elaborasti, posse continentiae virtute purgari* (cf. *Ibid.*, X, 23, et *infra*, ch. VIII, n. 27) ; Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913, p. 93 ss.

(39) Nous ne pouvons qu'effleurer ici un sujet d'un haut intérêt. Le traité *De abstinentia* de Porphyre permettrait de le traiter avec une plénitude que nous pouvons rarement atteindre dans ce genre d'études. Cf. Farnell, *loc. cit.*, p. 154 ss. — Aux indications que fournissent les écrivains sur les interdictions alimentaires et sexuelles sont venues s'ajouter celles des inscriptions, en particulier pour les cultes syriens : *C. I. L.*, III, 13608 : *Hoemaea virgo dei Hadaranis qui annis XX panem non edidit* [sic] *iussu ipsius dei* (cf. *Realenc.*, s. v. *Hadaranes*, et s. v. *Castus ;* Clermont-Ganneau, *Recueil arch. or.*, II, p. 134). — Culte de Zeus Kasios : *Bull. corr. hell.*, XLVI, 1922, p. 172. — Culte de Beheleparus : *C. I. L.*, VI, 30934 = Dessau, 4343. — Culte de la *dea Syria* à Délos :

Roussel, *Mélanges Holleaux*, p. 265 ss. ; cf. *Délos colonie athénienne*, p. 269 ss. — Culte d'Esculape (Eshmoun) en Afrique : *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1916, p. 263 = Merlin et Cagnat, *Inscr. lat. d'Afrique*, n° 225. — Interdiction du vin : *C. I. L.*, VIII, 10832, 16752 ; cf. Clermont-Ganneau, *op. cit.*, IV, p. 384, 396. — Interdiction du porc : cf. Baudissin, *Adonis und Esmun*, 1911, p. 146 ss., 529 ; ajouter (Jup. Héliopolitanus) *C. I. L.*, III, 3955 = Dessau, 4293 ; cf. 4343 ; à Thasos, Picard, *Bull. corr. hell.*, XLVII, 1923, p. 241 ; Seyrig, *Ibid.*, LI, 1927, p. 193. Cf. *infra*, ch. v, n. 52. — Abstinence et continence dans les cultes d'Asie Mineure : Hepding, *Attis*, p. 155 ss. ; Graillot, *Culte de Cybèle*, p. 119 ss. ; cf. p. 404. — Pour le culte de Mèn : Michel, *Recueil*, n° 988 = Dittenberger, *Sylloge*[3], n° 1042, 3 ; cf. Foucart, *Associations religieuses*, p. 123 ss. — Aux tabous des religions orientales, on comparera utilement ceux des cultes grecs ; cf. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griech. Kult*, 1910, p. 76 ss., et l'importante *lex cathartica*, récemment découverte à Cyrène : Silvio Ferri, *Annuario archeologico del ministero delle Colonie*, IV, 1927, p. 173 ss. ; cf. Wilamowitz, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1927, p. 155. — On en rapprochera aussi les prohibitions pythagoriciennes (Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 1915, p. 289) et celles imposées à Rome même au *Flamen dialis* (Aulu-Gelle, X, p. 15, 11). — Origine orientale des jeûnes chrétiens : cf. Rampolla, *Santa Melania*, 1905, note XXXII, p. 224 ss.

(40) Sur l'ἐξομολόγησις dans les cultes d'Asie Mineure, cf. Ramsay, *Cities and bishoprics*, I, p. 136, 152 ; Chapot, *La province d'Asie*, 1904, p. 509 ss. ; Keil et v. Premerstein, *Zweite Reise in Lydien*, Vienne, 1911, n°s 197, 204, 206, 208. — Les inscriptions connues en 1913 sont réunies par Steinleitner, *Die Beichte in Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege der Antike*, Leipzig, p. 135 ss. D'autres ont été découvertes depuis : Buckler, *Annual British School Athens*, XXI, 1914, p. 169 ss. ; Zingerle, *Oesterr. Jahresh.*, XXIII, 1926, *Beiblatt*, p. 1 ss., 32. — Confession des parjures à la source de Zeus Asbamaïos : Philostr., *Vit. Apoll.*, I, p. 6. — On retrouve la confession publique dans l'ancienne Égypte (Erman, *Aegyptische Religion*[2], p. 92, prière de Nefer-Abou). C'est ainsi qu'il faut expliquer les ἐξαγορευταί, ἐξαγορεύοντες d'Hermès Trismégiste dans un traité de l'époque hellénistique (*Cat. codd. astrol.*, VIII, 4, p. 148, 22 ; p. 166, 11). A Alexandrie, les condamnés à mort inscrivaient l'énoncé de leur crime dans le temple d'Artémis pour en obtenir le pardon, sorte de confession *in articulo mortis ;* cf. Crusius, *Paroemiographen* (dans *Sitzungsb. Bayer. Akad.*, 1910, p. 111 ss.). — Culte d'Isis : Ovide, *Ex Ponto*, I, 1, 50 : *Vidi ego linigerae numen violasse fatentem | Isidis Isiacos ante sedere focos; | alter ob huic similem privatus lumine culpam | clamabat media se meruisse via*, etc. — Sur les caractères de la confession dans le paganisme antique, cf. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 137 ss., 161. — M. R. Pettazoni prépare un ouvrage d'ensemble sur la confession dans les diverses religions. Il a publié déjà des articles sur la confession *nelle religioni americane* (dans *Studi e materiali di Storia delle religioni*, II, 1926, p. 163 ss.) dans l'Inde, au Japon et en Chine (*Ibid.*, III, 1927, p. 55 ss., 156 ss., 179 ss.).

(41) Ménandre, dans Porph., *De abstin.*, IV, 15 ; cf. Plutarque, *De Superstit.*, 7, p. 168 D ; Tertull., *De Paenit.*, c. 9. — Sur les poissons sacrés d'Atargatis, cf. *infra*, ch. v, p. 108. — Pour les haillons dont le pénitent se couvre, cf. ἐν ἱεροῖς ῥακενδύτας, dans Hermès Trismégiste, *loc. cit.*, p. 148, 2 ; p. 165, 16. — Dans Apulée (*Met.*, VIII, c. 28), le galle de la déesse syrienne s'accuse hautement de son crime et se punit lui-même en se

flagellant. Cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1545 ; Farnell, *Evol. of Religion*, p. 55. — La confession publique des fautes est d'ailleurs chez les Sémites une vieille tradition religieuse qui remonte jusqu'aux Babyloniens ; cf. Lagrange, *Religions sémitiques*[2], p. 225 ss. ; Charles Jean, *Le péché chez les Babyloniens*, Paris, 1925, p. 122 ss. Ce peuple de juristes a exigé l'aveu du coupable devant les dieux comme devant les juges terrestres. Cf. encore Virgile, *Aen.*, VI, 567 ss. — Orphisme et inscriptions pénitentielles ; cf. *Revue archéol.*, VII, 1918, p. 185.

(42) Juvén., VI, p. 523 ss., 537 ss. ; cf. Sénèque, *Vit. beat.*, XXVI, 8.

(43) Repas liturgiques dans le culte de Cybèle : Hepding, *Attis*, p. 185 ss. ; Graillot, *Culte de Cybèle*, p. 88 ss. ; Haas, *Bilderatlas zur Religionsgesch.*, fasc. 9, nº 154 ; cf. *infra*, ch. III, p. 65 ; — dans les mystères de Mithra : *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 320 ; — dans les cultes syriens : cf. ch. V, n. 52 ; — dans les temples égyptiens : Dessau, *Inscr.*, 4394 (cf. Salač, *Berliner Philol. Wochenschrift*, 1914, p. 253) ; Aelius Aristide, *Or.*, XLV, 27, Keil, p. 94 D ; Apul., *Met.*, XI, 23, 27 ; Wilcken-Mitteis, *Papyruskunde*, I, 2, p. 133, nº 99 ; Roussel, *Cultes égyptiens à Délos*, 1916, p. 285 ; Seyrig, *Bull. corr. hell.*, LI, 1927, p. 220 ss. — Dionysos, cf. *infra*, p. 203. — Cf., en général, les textes rassemblés par Volker, *Mysterium und Agape*, Gotha, 1927, p. 212 ss. Voir aussi Halliday, *op. cit.*, p. 317, n. 1.

(44) On sait que la différenciation progressive des fonctions ecclésiastiques et laïques est, suivant Herbert Spencer, un des caractères de l'évolution religieuse. Rome est, à cet égard, infiniment moins avancée que l'Orient.

(45) Vêtement du grand prêtre de Pessinonte : *infra*, p. 49 ; cf. Prudence, *Peristeph.*, 1013 ; — des galles : *infra*, p. 53, fig. 3, et pl. II ; Graillot, *Cybèle*, p. 237, 297 ss., 566 ; — des prêtres de Bellone : *infra*, p. 50, cf. pl. II, 2 ; — du clergé isiaque : *infra*, p. 88 et notes. — L'habit des prêtres de Mithra (costume oriental et bonnet phrygien) nous est révélé par les peintures de Capoue : cf. Minto, *Notizie degli Scavi*, XXI, 1924, p. 369, n. 3, et notre pl. XIII, 2. — Vêtement des prêtres sémitiques (robe de lin, chaussure de toile, haut bonnet conique) ; cf. nos *Fouilles de Doura-Europos*, 1926, p. 58 ss., 63.

(46) Les prêtres égyptiens se rasaient la tête (Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 151, n. 2 ; cf. ch. IV, n. 76), et la même tonsure était pratiquée sur certains prêtres sémitiques (Macrobe, *Sat.*, I, 23, 13 : *raso capite ;* Silius Ital., *Pun.*, III, 28) ; c'est pourquoi l'on trouve dans les temples des « barbiers sacrés » (*gallab 'élim*, κουρεῖς) ; cf. *C. I. Sem.*, I, 86 *a*, *b*, 257 ; Dohan-Kent, *American journ. of Archaeol.*, XXX, 1926, p. 254 ; *Fouilles de Doura*, p. 384. — Un κουρεύς rasait la tête des fidèles pour les fêtes d'Adonis à Byblos comme à Alexandrie (Lucien, *De dea Syria*, 6 ; cf. Glotz, *Rev. des Études grecques*, XXXIII, 1920, p. 182 ss.). — Au contraire, les galles portaient les cheveux longs, comme les femmes (Graillot, *Cybèle*, p. 284, n. 4, 299), et il en était de même de certains *religiosi* [*supra*, p. 215, n. 13] : *C. I. L.*, VI, 2263 = Dessau, 4169 : *Religiosus capillatus*. Cf. les κομοτροφοῦντες d'Hermès Trismégiste (*Cat. codd. astr.*, VIII, 4, p. 165, 4 et 16), que Firmicus Maternus (III, 2, 18) traduit par *philosophos capillatos*.

(47) C'est un résultat essentiel des recherches de M. Otto (*op. cit.*) que d'avoir montré l'opposition qui existait en Égypte, dès l'époque ptolémaïque, entre l'organisation hiérarchique du clergé égyptien et l'autonomie presque anarchique des prêtres grecs. — Comparer l'importante inscription relative aux mystères de Dionysos commentée dans *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1919, p. 237 ss. [*infra*, p. 199], et qui sera publiée par M. Vo-

gliano dans les *Röm. Mitt.*, 1928. Cf. ce qui est dit (p. 88) du clergé d'Isis et (p. 55) de celui de Cybèle. — Sur la hiérarchie mithriaque, cf. *Mystères de Mithra*, 3e édit., p. 159, 170.

(48) Le développement des conceptions de Salut et de « Sauveur », dès l'époque hellénistique, a été étudié par Wendland, Σωτήρ (cf. *supra*, p. 208, n. 9). Cf. Dornseiff, *Realenc.*, s. v. *Soter* ; Bornhausen, *Der Erlöser*, Leipzig, 1927.

(49) Nous exposerons plus loin les deux doctrines principales, celle des cultes égyptiens (identification avec Osiris, dieu des morts) et celle des cultes syriens et perses (passage à travers les sphères célestes). Cf., sur l'immortalité promise par les mystères, mon *Afterlife in Roman paganism*, 1922, p. 116 ss., où l'on trouvera exposées plus en détail les idées indiquées ici. — Pour le culte de Bacchus, voir l'Appendice, p. 203.

(50) Cf. *supra*, p. 206, n. 3 sur le *Natalis Invicti*.

(51) Couronne d'immortalité : *Études syriennes*, 1917, p. 63 ss.

(52) Cf. le *Fatalisme astral et religions antiques* (dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, nouv. série, III, 1912, p. 136 ss.).

(53) Seconde mort : Carlo Pascal, *Credenze d'oltre tomba*, 2e édit., I, p. 124 ss., qui n'a pas aperçu l'origine religieuse de l'idée stoïcienne.

(54) *C. I. L.*, VI, 1779 = Dessau, 1259, l. 22 : *Sorte mortis eximens ;* cf. Apul., *Met.*, XI, 6 : *Ultra statuta fato tuo spatia vitam prorogare ;* Dessau, 9093 (inscription probablement mithriaque, à cause des *dii nefandi*) : *Dum explesset fati sui laborem, meliora sibi sperans.*

(55) La destinée d'outre-tombe était alors la grande préoccupation. Un exemple intéressant de la vivacité de ce souci nous est fourni par Arnobe. Il se convertit au christianisme, parce que, conformément à sa psychologie singulière, il redoutait que son âme ne mourût et crut que le Christ seul pouvait le garantir contre l'anéantissement final. Cf. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlich. Literatur*, II (1903), p. 470.

(56) Lucrèce manifeste déjà cette conviction : II, 1170 ss. — Elle est répandue dès le Ier siècle : Renan, *Antéchrist*, p. 468 ss. ; *Les évangiles*, p. 358 ss. — Elle s'affirme à la fin de l'Empire, à mesure que les désastres s'accumulent : cf. *Rev. de philologie*, XXI, 1897, p. 152 ; *Philostorge*, p. CXV, p. 137, édit. Bidez.

(57) Boissier, *Religion romaine*, I[3], p. 359 ; Friedländer, *Sittengeschichte*, I[8], p. 506 ss.

CHAPITRE III

L'Asie Mineure

BIBLIOGRAPHIE. — Drexler, dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v. *Meter*, II, p. 2932 ss. — Showermann, *The Great Mother of the Gods* (*Bulletin of the University of Wisconsin*, n° 43), Madison, 1901. — Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903. — Eisele, *Die phrygischen Kulte* (dans *Neue Jahrb. f. d. Klass. Altertum*, XXIII, 1909, p. 620 ss.). — Wissowa, *Religion und Cultus der Römer*[2], p. 317 ss., où l'on trouvera, p. 327, une bibliographie plus complète. — Tous les essais antérieurs ont été dépassés par l'ouvrage fondamental de Henri Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à*

Rome et dans l'Empire romain (*Bibl. Écoles fr. d'Athènes et de Rome*, CVII), Paris, 1912, où l'auteur a utilisé tous les textes et les monuments connus de son temps [cf. *Revue archéol.*, Ve série, VI, 1917, p. 418 ss.]. Il nous manque encore un recueil critique de ces monuments figurés, pour lesquels il faut toujours recourir à Zoega, *Bassorilievi antichi*, I, p. 45 ss. Pour les plus anciennes représentations, cf. Radet, *Cybébé. Étude sur les transformations plastiques d'un type divin*, Bordeaux, 1909. Un recueil choisi est publié dans le *Bilderatlas zur Religionsgesch.* de Hans Haas, fasc. 9, Leipzig, 1926, nos 125 ss. Sur la statue équestre de Cybèle dans les cirques, cf. Remy, *Musée belge*, XI, 1907, p. 245 ss. — Depuis l'ouvrage de Graillot, il faut signaler les recherches de Carcopino, *Attideia* (dans *Mél. École fr. de Rome*, XL, p. 136 ss., 237 ss.) [cf. *Rev. hist. des religions*, LXXXIX, 1924, p. 261], l'article de Schwenn (*Kybele*, dans la *Realenc.*, XI, col. 2250 ss.) [qui n'a pas utilisé Graillot] et les chapitres consacrés aux dieux d'Asie Mineure dans les ouvrages généraux énumérés plus haut (p. 204 et p. 213). — On trouvera de nombreuses remarques sur la religion phrygienne dans les livres et articles de M. Ramsay, notamment dans *Cities and bishoprics of Phrygia*, 1895 ss. ; dans *Studies in the Eastern Roman provinces*, 1906 ; dans l'*Annual of the British School at Athens*, XVIII, 1911, p. 37 ss. Il a donné lui-même un résumé de ses conceptions dans Hastings, *Encycl. of Religion and Ethics*, s. v. *Phrygians*.

(1) Sur la réponse des livres sibyllins, il n'y a pas moins de quatre versions différentes, qui sont examinées par Graillot, p. 25 ss.

(2) Les traditions sur la translation de l'idole à Rome ont été discutées en détail par Graillot (p. 51 ss.) et, indépendamment de lui, par E. Schmidt (*Kultübertragungen* [*Religionsgesch. Vers. und Vorarb.*, VIII], Giessen, 1910), qui, arguant de ce que le temple n'a été consacré qu'en 191, c'est-à-dire treize ans après la date admise pour l'introduction de la déesse, en conclut que tous les récits que l'on faisait de son arrivée sont des légendes inventées dans un but politique, au moment où Rome se préparait à intervenir dans les affaires d'Asie. Mais treize ans sont-ils un laps de temps inadmissible pour la construction d'un temple?

(3) Temple du Palatin : cf. Graillot, p. 320 ss.

(4) Aurigemma, *La protezione speciale della Gran Madre per la nobiltà Romana* (dans *Bull. arch. comunale*, XXXVII, 1909, p. 31 ss.) ; cf. Graillot, p. 92.

(5) Arrien, *Bith.*, fr. 23 Roos (22 Jacoby) ; cf. nos *Studia Pontica*, 1905, p. 172 ss., et Stace, *Achill.*, II, 345 : *Phrygas lucos, vetitasque solo procumbere pinus ;* Virg., *Aen.*, IX, 85 ss. — Pinèdes en Occident : *Locus adsig*[*natus ad*] *pinus ponendas*, dans une inscription de Bovillae ; cf. Carcopino, *Rendiconti pont. Acc. romana di Archeol.*, IV, 1926, p. 240 ss. ; Graillot, p. 122, n. 1.

(6) Culte des pierres : *Rev. hist. des religions*, LXX, 1914, p. 38 ; cf. Graillot, p. 18, 330. — De même en Syrie, cf. *infra*, ch. v, n. 44.

(7) Reinach, *Mythes, cultes*, I, p. 293 ; cf. Graillot, p. 1 ss. et *passim*. — Le groupe funéraire du lion dévorant un animal (taureau, sanglier, bélier, cerf) que l'on trouve en Phrygie (Graillot, p. 401, etc.), et qui s'est propagé de bonne heure en Grèce (*Bull. corr. hell.*, XXXVIII, 1915, pl. VI, et p. 328), et plus tard jusque dans le nord de la Gaule (cf. *Mon. myst. de Mithra*, II, p. 440), n'appartient pas en particulier aux cultes anatoliques, mais est commun à tout l'Orient (cf. Sarzec et Heuzey, *Découvertes en Chaldée*,

Paris, 1884-1912, I, p. 266 ss. ; II, pl. XLVI, fig. 3 [vers 3000 av. J.-C.] ; Sarre et Herzfeld, *Iranische Felsreliefs*, Berlin, 1910, p. 136). L'explication la plus probable y voit un symbole astrologique : le taureau est le signe zodiacal du printemps, le lion celui de l'été ; la végétation printanière est dévorée par les ardeurs de la canicule. Une autre interprétation est proposée par G. Foucart, *La méthode comparative et l'histoire des religions*, 1909, p. 49 et 70. — Le sujet mériterait d'être repris dans son ensemble, après l'essai d'Usener (*De Iliadis carmine quodam Phocaïco*, 1875 = *Kl. Schriften*, III, p. 411-460), plus ingénieux que convaincant.

(8) Πότνια θηρῶν. Sur ce titre, cf. Radet, *Cybébé*, p. 4 ss. Le type le plus ancien de la déesse — une figure ailée tenant des lions — est connu par des monuments qui remontent à l'époque des Mermnades (687-546). Cf. Graillot, p. 17 ss.

(9) Bien que le culte d'Attis en Phrygie soit attesté, en dehors du témoignage des écrivains, par le titre que portait le grand prêtre de Pessinonte (cf. *Realenc.*, s. v. *Attis*, nº 2) et par divers monuments, le nom du dieu n'avait jusqu'ici été lu avec certitude dans aucune inscription d'Asie Mineure. Mais les fouilles autrichiennes de 1926 à Éphèse ont amené la découverte d'un très ancien *temenos* de Zeus [= Papas] et Cybèle, où ont été mises au jour des dédicaces à Attis. On en attend la publication.

(10) Matriarcat : cf. Ramsay, *Cities and bishopries*, I, p. 7 ss., 94 ss. ; *Studies*, p. 135 ss. ; Graillot, p. 5 ss., 365.

(11) Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique* (extrait des *Mém. Acad. Inscr.*, XXXVII), 1904, p. 22 ss. — Fusion des cultes thraces avec ceux de l'Anatolie : cf. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 103. — Les Thraces ont peut-être propagé en Asie Mineure le culte du « dieu cavalier », qui y persista jusqu'à l'époque romaine (cf. Remy, *Le Musée belge*, XI, 1907, p. 136 ss.). Mais en Orient même, le dieu solaire paraît avoir été représenté de bonne heure à cheval, aussi bien en Anatolie qu'en Syrie. Cf. Gagé, *Dieux cavaliers d'Asie Mineure* (dans *Mél. École fr. de Rome*, XLIII, 1926) ; Mouterde, *Dieux cavaliers de la région d'Alep* (dans *Mél. Univ. de Beyrouth*, XI, 1926, p. 309-322).

(12) Catulle, LXIII.

(13) Cette pratique devait se perpétuer en Carie jusqu'au VIIIe siècle (cf. Cosmas de Jérusalem, dans Migne, *P. G.*, XXXVIII, col. 502). — La signification du rite de la castration est encore enveloppée d'obscurité. L'offrande sanglante des parties génitales était primitivement dans un culte agraire un moyen de féconder la terre, de rendre des forces à la nature languissante (Pettazzoni, *op. cit.*, p. 105 ss.). Mais ce rite sauvage remontant jusqu'à l'âge de la pierre, comme le prouve la défense d'user d'un couteau de métal (n. 39), son histoire la plus ancienne échappe à toute investigation. D'autres conceptions se sont substituées plus tard aux croyances originelles. Nock (*Eunuchs in ancient religion*, dans *Arch. f. Religionsw.*, XXIII, 1925, p. 25 ss.) fait observer que de nombreuses fonctions sacrées ne peuvent être remplies que si l'on observe la continence. L'émasculation est un moyen radical d'assurer la chasteté. Le galle est ainsi mis sur le même rang que la vierge et que l'enfant. — D'autres ont pensé que ce rite était né d'une perversion de l'instinct sexuel, plus pathologique que religieuse (cf. Ganschinietz, dans *Realenc.*, s. v. *Kombabos*, col. 1136 ss.). — Cf. les observations de Loisy, *Mystères*, p. 97-104 ; et de Graillot, p. 128 ss., 290 ss.

(14) Cf. K. K. Grass, *Die Russischen Sekten*, II (*Die Skopzen*), 1914, p. 687 ss. — Le

but de la castration est pour eux, comme pour Origène, de supprimer la concupiscence et d'atteindre à la pureté parfaite.

(15) Montanisme et mystères phrygiens : Pettazzoni, *Misteri*, p. 140.

(16) *Timotheus, non ignobilis theologorum unus*, est cité comme auteur d'un écrit sur la légende de la Grande Mère par Arnobe, V, 5. Nous ne savons pas s'il a réformé les mystères phrygiens sur le modèle de ceux d'Éleusis, comme l'admettent Pettazzoni (*op. cit.*, p. 119) et Zielinski (*La Sibylle*, Paris, 1924, p. 83 ss.), mais il n'est pas improbable que sa théologie ait influencé la religion de Cybèle, de même que celle de Sérapis.

(17) Le développement de ces mystères a été bien exposé par Hepding, *Attis*, p. 177 ss. ; cf. Graillot, p. 174 ss. L'Eumolpide Timothée, si l'on peut en croire Arnobe (cf. n. 16), connaissait les *mysteria* de la Grande Mère. — Ramsay a commenté à plusieurs reprises des inscriptions, découvertes par lui, de mystes phrygiens, unis par la connaissance de certains signes secrets (τέκμωρ) et se réunissant dans des banquets sacrés ; cf. *Studies in the Eastern Roman provinces*, 1906, p. 346 ss. ; *Journal of Hell. studies*, XXXII, 1912, p. 151 ss. ; *Journ. of Roman stud.*, VIII, 1918, p. 136 ss. — Crypte souterraine servant aux initiations dans le temple de Mèn Askaïos, près d'Antioche de Pisidie : Ramsay, *Annual Brit. school Athens*, XVIII, 1911, p. 38 ss. — Sur le sens sacré de ἐμβατεύειν, *Ibid.*, 1912, p. 46 ; cf. p. 133, n. 3. — En Occident, un *sanctum* (= ἱερόν), placé au fond du temple (*templum a solo cum sancto suo, quod est a tergo*, dans une inscription de Thubursicum), semble être un « saint des saints » réservé au culte secret ; cf. Carcopino, *Rendiconti pontif. Accad. di Archeologia*, IV, 1926, p. 238 ss. — Pour les prescriptions morales qui, à l'époque hellénistique, s'ajoutent aux commandements liturgiques (cf. *supra*, p. 217, n. 34), une inscription de Philadelphie (Ier ou IIe siècle av. J.-C.) offre un intérêt spécial. L'accès d'un oratoire, où un certain Dionysios a consacré douze autels à des dieux grecs, n'est permis qu'à ceux qui se soumettent aux παραγγέλματα d'Agdistis, l'antique patronne du sanctuaire ; cf. Dittenberger, *Sylloge*[3], n° 985 ; Weinreich, *Sitzungsb. Akad. Heidelberg*, 1919, Abh. 16. Comparer les prescriptions cathartiques de deux *Metrôons* publiées par Keil et von Premerstein, *Zweite Reise in Lydien* (Vienne, 1911), n° 167, p. 82 ss., et *Dritte Reise* (1914), n° 154 ; cf. n° 18. — Les mystères se multiplient en Asie Mineure à l'époque romaine : cf. Nock, *Journ. hell. studies*, XLV, 1925, p. 84 ; Roussel, *Bull. corr. hell.*, LI, 1927, p. 123 ss. Le pseudo-prophète Alexandre en fonda à Abonotichos (*Rev. hist. des religions*, LXXXVI, 1922, p. 208). Il y avait probablement des mystères d'Endymion au mont Latmos (d'après une inscription inédite). C'est en Asie Mineure qu'ont été composés les hymnes orphiques, *supra*, p. 211, n. 17.

(18) Cf. *infra*, appendice, p. 197 ss.

(19) Dig., XLVIII, 8, 4, 2 : *Nemo liberum servumve invitum sinentemve castrare debet ;* cf. Mommsen, *Strafrecht*, p. 637. — Cette interdiction a suggéré à M. Carcopino (*Attideia*, p. 249) l'opinion que les galles auraient été supprimés à Rome par Claude en même temps qu'il instituait l'archigalle (*infra*, p. 224, n. 29). Mais la prohibition légale ne paraît pas s'appliquer à ceux qui se châtraient eux-mêmes (cf. *Realenc.*, s. v. *Castratio*). Même parmi les chrétiens, on vit nombre de gens faire, comme Origène, le sacrifice de leur virilité pour gagner les récompenses célestes (Kraus, *Realenc. der Christl. Altert.*, s. v. *Eunuchen*). Cf. *Rev. hist. des religions*, LXXXIX, 1924, p. 261.

(20) Diodore, XXXVI, p. 6 ; cf. Plutarque, *Marius*, c. 17 ; Graillot, p. 95 ss.

(21) L'usage de ces collectes se retrouve dans tous les cultes orientaux, qui, n'étant pas entretenus aux frais de l'État, vivaient de la générosité des fidèles ; cf. *Syria*, VIII, 1927, p. 334.

(22) Cf. Hepding, *loc. cit.*, p. 142 ; Graillot, p. 71 ss.

(23) Cf. ch. VI, p. 133. — Les rapports entre le culte de Mâ et celui de Mithra sont indiqués par l'épithète d''Ανείκητος, donnée à la déesse, comme au dieu (*Rev. ét. gr.*, XII, 1899, p. 170 ; *Bull. corr. hell.*, XXIII, p. 340 ; *Athen. Mitt.*, XXIX, 1904, p. 169). — Inscription de Mâ ἀνείκητος dans la plaine *Hyrcanis* : Keil et von Premerstein, *Reise in Lydien* (*Denkschr. Akad. Wien*, LIII), 1908, nº 122. — Le taurobole a probablement passé du culte de Mâ-Anahîta dans celui de Cybèle. Cf. *infra*, notes 69 ss.

(24) *Fanatici* : Dessau, *Inscr.*, 4180 ss.

(25) Sur le rite de l'absorption du sang, qui se retrouve dans le taurobole (p. 63), cf. le commentaire donné par Pais (*Rendiconti dell' Accad. dei Lincei*, Ve série, XXI, 1922, p. 5 ss.) au sujet d'une indication des Fastes de Préneste : *Sanguinem gustare antea frequenter solebant.* Comparer Minutius Felix (9, 5), à propos de l'immolation d'un enfant attribuée aux chrétiens : *sitienter sanguinem lambunt*, et Graillot, *Cybèle*, p. 164, n. 4.

(26) Plutarque, *Sylla*, c. 27 ; cf. *infra*, p. 76. — Rapprocher de ceci la description que donne Eusèbe (*Hist. eccl.*, V, 16, 7) des prophètes montanistes en Phrygie.

(27) Wissowa, *Rel. der Römer*², p. 250.

(28) Sur les *hastiferi* de Bellone, qui sont probablement les δορυφόροι, c'est-à-dire l'ancienne escorte du prêtre-roi de Comane, cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1918, p. 312 ss. ; mais l'inscription qui y est publiée ne porte pas [*ha*]*sthiferorum*, mais [*c*]*isthiferorum* (*Ibid.*, 1919, p. 257 ; cf. Gsell, *Inscr. de l'Algérie*, I, p. 2071, 2996). — Un bas-relief romain, représentant un cistophore de Bellone, a été republié et commenté par Me Strong, *Papers of the British School of Rome*, IX, 1920, p. 205 ss., et pl. XIII = notre pl. II, 2.

(29) Sur l'archigalle, cf. Carcopino, *Attideia*, p. 238 ss. Il a montré notamment (p. 238, n. 1) que les bas-reliefs du Capitole, où l'on voyait communément un *archigalle*, représentent en réalité un *galle* (notre pl. II ; Reinach, *Reliefs*, III, p. 207, 1 ; cf. *Statuaire*, II, p. 506, 6). — L'ἀρχίγαλλος est rarement nommé dans les inscriptions d'Asie Mineure (Carcopino, p. 255), mais il semble cependant que ce titre s'y rencontre avant l'époque de Claude ; cf. l'inscription de Cymé publiée par Keil, *Jahresh. Inst. Wien*, XIV, 1911, *Beibl.*, p. 133.

(30) Lydus, *De Mens.*, IV, 59 (p. 113, Wünsch).

(31) La question a été définitivement tranchée par les arguments qu'a allégués M. Carcopino, *Attideia*, p. 135 ss. La fête romaine où l'on pleurait Attis est déjà mentionnée à l'époque d'Othon (Suét., *Otho*, 8) et à celle d'Hadrien (Arrien, *Tactica*, 33, 4). Cf. Graillot, p. 114 ss.

(32) Tacite, *Annales*, XI, 15.

(33) *Id. Mart. Canna intrat.* Cf., sur cette cérémonie, Graillot, p. 117 ss. ; Loisy, *Mystères*, p. 87 ss. — Showerman a supposé que la cannophorie était primitivement une phallophorie (*Classical Journal*, II, 1906, p. 29). Mais cette hypothèse est bien incertaine.

(34) Lydus, *De Mens.*, IV, 49. — Pourquoi le taureau doit-il être âgé de six ans? Y aurait-il ici une influence des spéculations pythagoriciennes sur les nombres? Six est

le nombre générateur par excellence, « le plus séminal des nombres », parce qu'il est le produit du pair (2), qui est mâle, par l'impair (3), qui est femelle. Cf. *Revue belge de philologie*, 1923, p. 6.

(35) La prohibition la plus caractéristique est l'abstinence du pain ; cf. *supra*, p. 217, ch. II, n. 39, et, sur le *Castum* en général, Lagrange, *Revue biblique*, XVI, 1919, p. 427 ss.

(36) Cf. *Realenc.*, s. v. *Dendrophori*.

(37) Valeur funéraire de la violette et *Dies violae;* cf. Graillot, p. 145, n. 5. — Le mythe racontait qu'elle était née du sang d'Attis après sa mutilation (Arnobe, V, 7).

(38) Frazer, *Adonis, Attis*[3], I, p. 277 ss.

(39) M. Alfred Francis (*Proceedings of the royal Society of medicine*, XIX, 1926, p. 95-110) a voulu reconnaître dans une pince de bronze, ornée de bustes de divinités, qui a été trouvée à Londres (*Mon. myst. de Mithra*, II, n° 317) un instrument de castration employé dans le culte phrygien. Mais cette explication paraît inadmissible, l'ablation devant être, selon le rituel, obtenue à l'aide d'un couteau de pierre ou d'un tesson tranchant (Graillot, p. 296), pratique remontant aux âges primitifs où le métal était inconnu. On paraît, il est vrai, s'être servi parfois d'un couteau, non d'acier, mais de bronze, le fer restant interdit (cf. *ibid.*), mais il n'y avait jamais, ce semble, d'intervention chirurgicale ; le patient opérait sur lui-même. Un passage d'un écrivain du IVe siècle laisse entrevoir à quelles sollicitations on avait recours pour décider les dévots à cette affreuse mutilation (Pseudo-August., *Quaestiones Vet. et Novi Testamenti*, édit. Souter, CXV, 18) : *Abscisi in mulieres transformantur... quos constat miseros circumveniri et promissis praemiis ad hunc dolorem et dedecus cogi* (cf. CXIV, 8 et 11). — Sur le caractère primitif et le but de ce sacrifice, cf. *supra*, p. 222, n. 13 ; cf. Lagrange, *loc cit.*, p. 423.

(40) On ne sait au juste ce qui se passait durant cette nuit : on a pensé que le myste était censé s'unir, nouvel Attis, à la Grande Déesse (Hepding, p. 193 ; cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1541), mais ce mariage sacré n'a guère pu se passer en même temps qu'une cérémonie de funérailles. Cf., sur cette *Pannychis*, les opinions divergentes de Graillot, p. 130, et Loisy, p. 104.

(41) Je ne crois pas qu'il faille admettre, comme le fait M. Graillot (p. 133), une double procession, l'une le jour des Hilaries, le 25, l'autre pour la *Lavatio*, le 27. Les textes qui parlent d'un cortège aux Hilaries prennent ce mot au sens large pour désigner toutes les réjouissances du début du printemps. — Dans d'autres villes, la statue, au lieu d'être traînée sur un char (cf. n. 45), était portée sur un brancard (cf. Augustin, *Civ. Dei*, II, p. 4 : *Ante lecticam* [*Berecynthiae matris*]). On a découvert en 1912 à Pompéi une fresque qui montre la statue de la déesse ainsi placée sur une civière : à gauche se voit un autel ; à droite, des personnages portant des objets du culte (*Notizie degli Scavi*, 1912, p. 115). Un autel, aujourd'hui dans une collection anglaise, nous montre des prêtres de Cybèle portant de même un trône avec la ciste mystique (Tillyard, *Journal Roman studies*, VII, 1917, p. 284 et pl. VIII = notre fig. 3, p. 53). — La statue de Salambo était de même promenée sur un brancard dans les rues de Séville ; cf. *Syria*, VIII, 1927, p. 333 ss.

(42) *Lavatio*, rite agraire pour obtenir la pluie (Graillot, p. 163, n. 3). Cette explication est préférable à celle proposée par Hepding (p. 216), qui voit dans le bain une purification après une hiérogamie, elle-même problématique.

(43) Le 28 mars. On lit dans le calendrier de Philocalus l'indication : *Initium Caiani*, ce qu'il faut peut-être interpréter comme le commencement de l'initiation aux mystères, accompagnée d'un taurobole, dans le *Phrygianum*, voisin du cirque de Caligula (*Caius*).

(44) Sur cette diffusion, cf. Drexler, dans Roscher, *Lexikon*, s. v. *Meter*, col. 5918 ss., et surtout Toutain, *op. cit.*, p. 73 ss.

(45) Grégoire de Tours, *De glor. confess.*, c. 76 ; cf. *Passio S. Symphoriani*, dans Ruinart, *Acta sinc.*, édit. de 1859, p. 125. — Le *carpentum*, dont parlent ces textes, se retrouve en Afrique ; cf. *C. I. L.*, VIII, 8457 = 20343 ; Graillot, *Revue archéol.*, 1904, I, p. 353, et *Cybèle*, p. 139 ; Hepding, *loc. cit.*, p. 173, n. 7.

(46) Le trépas d'Attis a fait de lui un dieu (cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 93), et pareillement ses fidèles seront par la mort égalés à la divinité. Les épitaphes phrygiennes ont souvent le caractère de dédicaces, et l'on groupe, ce semble, les tombeaux autour du temple ; cf. Ramsay, *Studies*, p. 65 ss., 271 ss., *passim*. — L'hymne cité par Firmicus Maternus (*De err. prof. rel.*, p. 22) : Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου | ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία, paraît appartenir non aux mystères d'Attis (comme l'ont admis Hepding, p. 197, et Graillot, p. 131), mais à ceux d'Osiris.

(47) Photius, *Bibl.*, cod. 242, p. 345 *a*, Bekker ; cf. Julien, *Or.*, V, p. 180 c. — Peut-être faut-il comprendre dans le même sens ἐλυτρώσατο πολλοὺς ἐκ κακῶν βασάνων dans une inscription de Phrygie ; cf. *Catal. sculpt. Musée du Cinquantenaire*[2], n° 136, p. 162.

(48) Perdrizet, *Bull. corr. hell.*, XIX, 1895, p. 534 ss. — Le musée de Reggio de Calabre possède une série de terres cuites analogues d'Attis debout, avec la syrinx et le pedum, mais elles ne proviennent peut-être pas de tombeaux.

(49) Attis funéraires : *Mon. myst. de Mithra*, II, p. 437, n° 328. — Bruno Schröder a exprimé l'opinion que ces figures étaient purement décoratives (*Bonner Jahrbücher*, CVIII, p. 75), ce que M. Strong se refuse, avec raison, à admettre (*Journal of Roman studies*, I, 1911, p. 17, n. 1). Cf. aussi Lehner, *Bonner Jahrb.*, CXXIX, 1924, p. 58 ss. — Sur l'autel cité plus haut (n. 41), deux « Attis funéraires » sont placés à droite et à gauche de Cybèle ; *supra*, fig. 3, p. 53. M. Tillyard y voit des galles pleurant la mort d'Attis.

(50) *Anthol. Pal.*, édit. Riese, I, p. 27, *Precatio Terrae Matris*, v. 12 ss. : *Alimenta vitae tribuis perpetua fide | Et cum recesserit anima, in te refugiemus; | Ita quidquid tribuis in te cuncta recidunt. | Merito vocaris Magna tu Mater deum.* Cf. mon *Afterlife*, p. 36, 39, et Graillot, p. 207. Peut-être faut-il attribuer à des sectateurs de la Grande Mère les épitaphes métriques où on lit (Dessau, 8168 = Bücheler, *Carm. ep.*, 1532) : *Mortua hic ego sum et sum cinis, is cinis terra est | Sein est Terra dea, ego sum dea, mortua non sum*, et (*C. I. L.*, VI, 29609 = Bücheler, 974) : *Cinis sum, cinis terra est, terra dea est, ergo ego mortua non sum*, bien qu'un distique grec semblable soit déjà attribué à Épicharme (Bergk, *Poet. lyr. gr.*, II, p. 239) : Εἰμὶ νεκρὸς, νεκρὸς δὲ κόπρος, γῆ δ'ἡ κόπρος ἐστίν | εἰ δέ τε γῆ νεκρός [l. θεός] ἐστ', οὐ νεκρὸς ἀλλὰ θεός. — Sarcophages avec les Saisons, où l'hiver est représenté par Attis. L'un d'eux, où les bustes des défunts sont entourés des signes du zodiaque, révèle la croyance à l'immortalité astrale. Cf. *Revue archéol.*, IV, 1916, p. 6 ss. — Cf. l'épitaphe métrique de l'épouse de *Laberius, vates Frugeae matris :* Mommsen a vu dans ce personnage un prêtre de la déesse phrygienne (*C. I. L.*, VI, 13528), et, malgré l'opinion contraire de Bücheler (*Carm. epigr.*, 1559), je crois qu'il a

raison. On connaît une *Laberia Felicla sacerdos maxima Matris deum* (*C. I. L.*, VI, 2257 = Dessau, 4160 ; cf. Amelung, *Sculpt. Vatic. Museum*, II, p. 614) qui appartient sans doute à la même famille. Les vers de l'inscription donnent des indications précieuses sur la foi de ce prêtre : une immortalité qui après le décès fait retourner l'âme au ciel, d'où elle était descendue à la naissance.

(51) Nous connaissons ces croyances des Sabaziastes par les fresques des catacombes de Prétextat (cf. *infra*, p. 61), et le *Mercurius nuntius*, qui y guide la défunte, se retrouve sous le nom grec d'Hermès à côté d'Attis (cf. Hepding, p. 203). — L'inscription (*C. I. L.*, VI, 509 = *I. G.*, XIV, nº 1018) doit peut-être être complétée : Ῥείῃ [Ἑρμῇ] τε γενέθλῳ (cf. VI, 499). Hermès figure à côté de la Mère des dieux sur un bas-relief d'Ouchak, publié par Michon, *Rev. des Études anciennes*, 1906, p. 185, pl. II, cf. *infra*, n. 55. — L'Hermès thrace est déjà mentionné dans Hérodote ; cf. Maury, *Religions de la Grèce*, III, p. 136.

(52) En dehors de Bellone-Mâ, qui fut subordonnée à Cybèle (cf. *supra*, p. 51), et de Sabazius, aussi juif que phrygien, il n'y a qu'un seul dieu d'Asie Mineure, le Zeus Brontôn (Tonnant) de Phrygie, qui fasse quelque figure dans l'épigraphie romaine. Cf. *Realenc.*, s. v., et *Suppl.*, I, col. 258.

(53) Cf. *C. I. L.*, VI, 499 : *Attidi menotyranno invicto.* « Invictus » est l'épithète propre des divinités solaires.

(54) Paul Perdrizet, *Mèn* (*Bull. corr. hell.*, XX, 1896) ; Drexler, dans Roscher, *Lexikon*, s. v., II, 2687 ss. — Les fouilles anglaises au temple de Mèn Askaénos, près d'Antioche de Pisidie, ont donné des résultats importants. Cf. Ramsay, *Annual Brit. school Athens*, XVIII, 1912, p. 38 ss. ; Anderson, *Journal of Roman studies*, III, 1913, p. 267 ss. ; Ramsay, *Ibid.*, VIII, 1918, p. 107 ss. — Une curieuse inscription de Saïttaï en Lydie nous montre que Mèn (comme Attis à Rome) avait été élevé au rang de dieu suprême et même unique (Keil et von Permerstein, *Zweite Reise in Lydien*, nº 211) : Εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς, μέγας Μὴν οὐράνιος, μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ. Cf. Peterson, Εἷς θεός, Göttingen, 1926, p. 268 ss.

(55) *C. I. L.*, VI, 50 = *I. G.*, XIV, nº 1018. — Bas-relief avec Hypsistos uni à Cybèle et à Hermès : Perdrizet, *Bull. corr. hell.*, XXIII, 1899, p. 597 et pl. V.

(56) Schürer, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, XIII, 1897, p. 200 ss., et notre *Hypsistos* (suppl. de la *Revue Instr. publ. en Belgique*), 1897. Cf. *Realenc.*, s. v. *Hypsistos*, et surtout A. B. Cook, *Zeus*, I, 2, 1925, p. 876-889.

(57) L'expression appartient à la langue des mystères : l'inscription citée est de 370 ap. J.-C. En 364, Agorius Prétextatus parle, à propos d'Éleusis, de « συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια » (Zosime, IV, 3, 2). Antérieurement, les « Oracles Chaldéens » appliquent au dieu intelligible l'expression de μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα (Kroll, *De orac. Chaldaïcis*, p. 19) et ils donnent le nom de συνοχεῖς à une classe de dieux que les commentateurs néo-platoniciens placent entre les intelligibles et les intellectuels (Kroll, *loc. cit.*, p. 73). Cf. Proclus, *In Timaeum*, I, p. 269, 21 : πάντα συνέχων. — Le mot et l'idée sont empruntés aux stoïciens, qui emploient fréquemment συνέχειν en parlant du lien divin qui tient uni le monde. Des exemples nombreux en ont déjà été réunis par Villoison dans sa dissertation *De theologia Stoïcorum* (à la suite de Cornutus, édit. Osannus, 1844, p. 413 ss.). Cf. von Arnim, *Fragm. Stoicorum*, index, s. v. ; Capelle, *Die Schrift*

von der Welt, 1905, p. 27 ss. ; *Aetna*, v. 230, avec les notes de Sudhaus ; Manil., III, 55. — Mais déjà Xénophon (*Cyrop.*, VIII, 7, 22) avait parlé des dieux tout-puissants : οἳ τήνδε τὴν τῶν ὅλων τάξιν συνέχουσιν. — Dieu *omnia innodans* dans une inscription chrétienne, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1914, p. 484. Cf. *Sap. Sal.*, I, 7.

(58) Henri Graillot, *Les dieux tout-puissants Cybèle et Attis* (*Revue archéol.*, 1904, I), p. 331 ss. — M. Graillot est enclin à admettre plutôt une influence chrétienne, mais *omnipotentes* est employé comme épithète *liturgique* en l'année 288 ap. J.-C., et, vers la même époque, Arnobe (VII, 32) se sert de la périphrase *omnipotentia numina* pour désigner les dieux phrygiens, certain d'être compris de tous. Dès lors, son usage devait être général et remonter à une époque bien antérieure. A la vérité, la dédicace Διὶ τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατούσῃ (*Bull. hellén.*, 1882, p. 502, n° 25 = *I. G.*, XI, 4, n° 1234, avec la note de Roussel), où l'on avait pensé reconnaître Cybèle, se rapporte en réalité à Isis (cf. *infra*, ch. IV, n. 55), et le rapprochement établi avec le παντοκράτωρ des Septante ne prouve rien pour le culte phrygien. Mais celui-ci, néanmoins, on n'en saurait douter, s'est inspiré de la conception sémitique de la toute-puissance des dieux (cf. ch. V, p. 119 ss.). M. Graillot (*loc. cit.*, p. 328, n. 7) rappelle avec raison à ce propos que déjà en Asie Mineure Cybèle est réunie au Théos Hypsistos, c'est-à-dire au dieu d'Israël (cf. *supra*, n. 56), et, reprenant la question dans son grand ouvrage (p. 217 ss.), il note encore qu'Attis est nommé chez Nonnus (*Dionys.*, XXV, p. 313) : Ῥείης ταχὺς ἄγγελος et que les anges appartiennent proprement au paganisme sémitique. Cf. *Revue hist. des rel.*, LXII, 1915, p. 159 ss., et *infra*, ch. VI, n. 52.

(59) Cf. Eisele, dans Roscher, s. v. ; Schaefer, *Realenc.*, s. v. — Un beau buste de bronze de Londres représente probablement Sabazius (collection Salting ; publié par M. Esdaile, *Journ. Rom. stud.*, VII, 1917, p. 71, pl. I ; cf. VIII, 1918, p. 183 = notre pl. III, 2).

(60) Nous résumons ici le résultat d'une notice sur « Les mystères de Sabazius et le judaïsme », publiée dans les *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1906, p. 63 ss. ; cf. Jamar, *Musée belge*, XIII, 1909, p. 228 ss., et ma réponse, *Ibid.*, XIV, 1910, p. 55. — La question de l'influence du judaïsme sur le paganisme et en particulier sur le culte phrygien a été reprise récemment par Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 12 ss., 99 ss., 145 ss. ; cf. Reitzenstein et Schaeder, *Aus Iran und Griechenland*, I, 1926, p. 161 ss. Il a notamment interprété les vers de Juvénal (*Sat.*, VI, 545 : *Magna sacerdos* | *arboris ac summa fida internuntia caeli ;* cf. XIV, 97) comme se rapportant à une prophétesse juive, adoratrice d'Attis (*arbor*) et du Ζεὺς Ὕψιστος οὐράνιος, et montré comment le sarcophage du musée des Thermes, avec le candélabre à sept branches entouré des Saisons (*Revue archéol.*, V^e^ série, IV, 1916, p. 1 ss.), se rattache au culte dionysiaque de l'Hypsistos-Sabazios. — Influence possible du judaïsme sur le culte de Mèn ; cf. Wide, *Archiv f. Religionsw.*, XII, 1909, p. 225 ss. — Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin ; cf. *infra*, p. 232, ch. IV, n. 4.

(61) Les recherches de Blinkenberg (*Archäol. Studien*, 1904, p. 123 ss.) sur le geste liturgique, qui devint dans l'Église celui de la *benedictio latina*, doivent être complétées aujourd'hui par les observations de Seyrig (*Bull. corr. hell.*, LI, 1927, p. 211 ss.), qui prouve que cette façon de bénir était usitée déjà dans les mystères du Bacchus thrace.

(62) Garrucci, dans *Mélanges d'archéol.* de Cahier et Martin, IV, Paris, 1854, p. 1 ss. ; Wilpert, *Pitture delle Catacombe*, II, pl. 132-133.

(63) Cf. nos *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 33 ss. ; Graillot, p. 192 ss. — L'identification, très ancienne, de Cybèle avec Anâhita justifie, dans une certaine mesure, le nom d'Artémis persique donné abusivement à la première. Cf. Radet, *Cybébé*, p. 49. — Les théologiens païens ont considéré Attis comme l'homme primitif, dont la mort provoque la création, et ils le rapprochent ainsi du Gayomârt mazdéen ; cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, p. 184 ss. — Dédicace à Attis dans le mithréum de Königshofen : Forrer, *Das Mithr. von Königshofen*, 1915, p. 48.

(64) Cybèle, déesse des femmes : Graillot, p. 146.

(65) Prudence, *Peristeph.*, X, 1011 ss.

(66) Les idées que nous résumons ici sur le développement de cette cérémonie ont été exposées plus complètement par nous, *Revue archéol.*, II, 1888, p. 132 ss. ; *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 334 ss. ; *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VI, p. 97. Bien que les conclusions de ce dernier article aient été contestées par Hepding (*op. cit.*, p. 70 ss.), il paraît indubitable que le taurobole fut pratiqué déjà en Asie Mineure dans le culte de Mâ-Bellone. Moore (*American Journ. of archaeol.*, 1905, p. 71) rappelle avec raison à ce propos le texte de Steph. Byz., s. v. Μάσταυρα· ἐκαλεῖτο δὲ καὶ ἡ Ῥέα Μᾶ καὶ ταύροις αὐτῇ ἐθύετο παρὰ Λύδοις. Rapports entre le culte de Mâ et celui de Mithra, *supra*, n. 23. — Études plus récentes sur le taurobole : Graillot, *Cybèle*, p. 158 ss. ; Loisy, *Mystères*, p. 115 ss. ; Espérandieu, dans Saglio-Pottier, *Dict. ant.*, s. v. *Taurobolium;* Lagrange, *Revue bibique*, XVI, 1919, p. 450 ss., et les ouvrages cités *supra*, p. 205, n. 1.

On a découvert en 1919 à Rome, non loin du Phrygianum du Vatican, une nouvelle inscription commémorant la célébration d'un taurobole et d'un criobole (Marucchi, *Not. degli Scavi*, 1922, p. 81 ; Hondius, *Suppl. epig. gr.*, II, n° 518). Rédigée en vers volontairement vagues, elle a provoqué des commentaires qui n'en dissipent pas toutes les obscurités (Fabre, *Mél. École de Rome*, XL, 1923, p. 3 ss. ; Rose, *Journ. hell. studies*, XLIII, 1923, p. 195, et XLIV, 1925, p. 181 ss. ; Vogliano, *Rendiconti Accad. Lincei*, ser. VI, I, 1925, p. 2 ss. ; cf. Fabre, *Ibid.*, p. 858). Mais une observation de M. Rose (p. 181) mérite d'être relevée ici. Il a noté que les premiers vers (Ἔργα, νόον, πρῆξιν βίον ἔξοχον, ἐσθλὰ πρόπαντα | Γα ... ίου πραπίδων, τοῦτο φέρω τὸ θῦμα) offrent une ressemblance curieuse avec le *Yasna* (XXIII, 14), où Zoroastre fait offrande à Ahoura-Mazda de sa vie, de sa bonne pensée, de ses actions, de sa parole. Nous avons ici, semble-t-il, un nouvel indice de l'action exercée par le mazdéisme sur le culte phrygien.

(67) Leur signification a été révélée par une inscription de Pergame publiée par Schröder, *Athen. Mitt.*, 1904, p. 152 ss. = Dittenberger, *Or. inscr.*, n° 764, 27 et n. 36 ; cf. *Revue archéol.*, 1905, I, p. 29 ss. — Chasse au taureau : Reichel, *Athen. Mitt.*, XXIV, 1909, p. 85 ss. — Courses de taureau, purement profanes, en Occident : Beurlier, *Mém. Soc. Antiquaires*, XLVIII, 1887, p. 57 ss. ; cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 170.

(68) Prudence, *Peristeph.*, p. 1027 : *Pectus sacrato dividunt venabulo.* — La *harpè*, représentée sur les autels tauroboliques, est peut-être, en réalité, un épieu muni d'un arrêt (*mora ;* cf. Grattius, *Cyneg.*, p. 110) pour empêcher le fer de s'enfoncer trop profondément.

(69) Cf. *supra*, ch. II, n. 35 ; ch. III, n. 25. — A la fin du paganisme, il se livrait à Rome des combats de gladiateurs où le sang du champion vaincu coulait à travers des dalles percées de trous sur un personnage placé dans une fosse et assimilé à Saturne

(Cyrille, *Contra Iulian.*, IV, p. 128 D, Spanheim ; cf. *Revue de philologie*, XXI, 1897, p. 151). — Cf. Capitolin, *V. Ant. phil.*, 19, 3.

(70) Hepding, p. 196 ss. ; cf. *supra*, n. 46 ; Reitzenstein, *Mysterienrelig.*[3], p. 45.

(71) *C. I. L.*, VI, 510 = Dessau, *Inscr.*, 4152 ; cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1541, n. 7.

(72) Firm. Mat., *De err. prof. rel.*, 18 : Ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως.

(73) Cf. *supra*, ch. II, n. 43.

(74) Le rite de l'*omophagie* dans les mystères de Bacchus est bien connu ; cf. *infra*, App., p. 200 ss. Un curieux passage de Porphyre (*De Abstinentia*, II, 48) parle de ceux qui, absorbant les organes d'animaux prophétiques, deviennent capables de rendre des oracles comme un dieu.

(75) Hepding, p. 186 ss. ; Graillot, p. 180 ss. — Sur les repas des τεκμόρειοι ξένοι présidés par un πρωταναλίτης en Anatolie, cf. Ramsay, *Journ. hell. studies*, XXXII, p. 151 ss. ; *Annual Brit. school. Athens*, 1912, p. 153. Voir aussi Robertson Smith, *Religion of the Semites*[3], p. 268 ss.

(76) On lui donnait probablement du lait à boire : Salluste, *De diis et mundo*, c. 4, avec la note de Nock (p. LV, n. 73). Cf. Graillot, p. 181, n. 4.

(77) *C. I. L.*, VI, 499 = Dessau, 4147 : *Dii animae mentisque custodes*. Dans l'inscription d'Agdistis citée plus haut (n. 17), la déesse doit donner [ἀγαθὰς] διανοίας ἀνδράσι καὶ γυναιξίν (Dittenberger, *Sylloge*[3], n° 985, n. 28) ; cf. *C. I. L.*, VI, 512 = Dessau, 4154 : *Diis magnis et tutatoribus suis*, et *C. I. L.*, XII, 1277, où Bèl est dit *mentis magister*.

(78) Hippolyte, *Reput. haeres.*, V, p. 9.

(79) Julien, *Or.*, V ; cf. Paul Allard, *Julien l'Apostat*, II, p. 246 ss., et Bogner, *Ein Stück heidnischer Gnosis*, dans *Philologus*, 1923, p. 258 ss. — Proclus aussi avait consacré un commentaire philosophique au mythe de Cybèle ; cf. Marinus, *Vita Procli*, p. 34. — Salluste (*De diis et mundo*, c. 4) se sert de Julien ; cf. l'édit. Nock, p. LI ss.

(80) J'ai parlé de ceci : *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VIII, 1903, p. 423 ss. ; cf. Graillot, p. 543 ss. ; Lagrange, *Revue biblique*, XVI, 1919, p. 477 ss. — En particulier, les Quartodécimans de Phrygie célébraient la pâque le 25 mars. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*[5], p. 276.

CHAPITRE IV

L'Égypte

BIBLIOGRAPHIE. — Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris, 1884, et l'article « Isis », dans Saglio, *Dictionn. des antiquités*, III (1899). On y trouvera (p. 586) l'indication des ouvrages antérieurs. Cf. les articles « Isis » et « Sarapis », dans le *Lexikon* de Roscher et dans la *Realenc.* — W. Weber, *Drei Untersuchungen zur Aegyptisch-Griechischen Religion*, Heidelberg, 1911 (I : Helios-Sarapis ; II : Antinoos-Hermes ; III : Zwei Formen des Osiris). — Roussel, *Les cultes égyptiens à*

Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C., Paris-Nancy, 1916. — Voir, en outre, les livres traitant des mystères orientaux cités plus haut, p. 205. Nous n'avons pas encore d'ouvrage qui expose l'histoire des mystères égyptiens en Occident en mettant en œuvre l'ensemble des données dont nous disposons aujourd'hui. — L'étude du culte romain des dieux alexandrins est inséparable de celle de la religion égyptienne. Il nous serait impossible de donner ici une bibliographie de celle-ci. Nous nous bornerons à renvoyer aux ouvrages généraux de Maspero, *Études de mythologie*, 8 vol., Paris, 1893 ss., et *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1895 ss. (*passim*). — Wiedemann, *Religion of the ancient Egyptians*, Londres, 1897. — Erman, *Die Aegyptische Religion*, Berlin, 1905 (trad. franç. par Vidal, 1907). — Naville, *La religion des anciens Égyptiens* (six conférences faites au Collège de France), 1906. — Flinders Petrie, dans Hastings, *Encycl. of Religion*, s. v. *Egypt*. — Breasted, *Development of religion and thought in Egypt* (Morse lectures), New-York, 1912. — Moret, *Mystères égyptiens* (1913), *Rois et dieux de l'Égypte* (1923). — Pour les ouvrages spéciaux on pourra consulter les Bulletins de la religion de l'Égypte publiés par Jean Capart (dans la *Rev. hist. des religions*, LI, 1905, p. 192 ss. ; LIII, 1906, p. 307 ss. ; LIX, 1909, p. 17 ss., 160 ss. ; LXVI, 1912, p. 1 ss. ; LXXVII, 1913, p. 1 ss.) et par Wiedemann (dans l'*Archiv für Religionswiss.*, VII, p. 471-486 ; IX, p. 481-499 ; XIII, p. 344-372 ; XVII, p. 196-225 ; XXI (1921), p. 440-483). — Pour l'intelligence des mystères d'Isis et Sérapis dans le monde romain, il importe surtout de connaître la religion égyptienne de l'époque des Ptolémées. Cf. W. Otto, *Priester und Tempel in hellenistischen Aegypten*, 2 vol., 1905-1908, et Schubart, *Einführung in die Papyruskunde*, Berlin, 1918 [ch. XVI]). — *Le tombeau de Pétosiris*, publié par G. Lefébure (Service des Ant. de l'Égypte, 3 vol., 1914-1924), révèle dans sa décoration un curieux mélange de croyances égyptiennes et helléniques, tandis que la catacombe de Kôm-esh-Shogafa à Alexandrie nous offre un exemple saisissant du syncrétisme religieux de l'époque romaine (Th. Schreiber, *Die Nekropole von Kôm-esch-Schogâfa*, 2 vol., Leipzig, 1908 ; cf. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum*, 1914, p. 114 ss.). — Les terres cuites d'Alexandrie sont une source précieuse de renseignements sur la religion populaire, comme l'a montré Perdrizet dans son excellent commentaire des *Terres cuites de la collection Fouquet*, Nancy-Paris, 1921. — Pour la fin du paganisme, cf. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge, 1913. — Toutes les sources littéraires grecques et latines sur la religion égyptienne ont été recueillies diligemment par Hopfner, *Fontes religionis Aegyptiacae*, Bonn, 1922, avec un bon index. — Le livre II d'Hérodote a été commenté par Wiedemann, *Herodotos, zweites Buch*, Leipzig, 1890 ; cf. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*. Thèse de Paris, 1910 ; Spiegelberg, *Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Aegypten*, Heidelberg, 1926. — Pour l'écrit de Plutarque, *De Iside*, cf. *supra*, p. 212, n. 24. — Plus tard, le traité de Porphyre, Περὶ ἀγαλμάτων (Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913, p. 18*) et sa *Lettre à Anébon*, le livre *De mysteriis*, attribué avec raison à Jamblique, nous renseignent aussi sur le culte et la théologie des Égyptiens. — Pour les Pères de l'Église : Zimmermann, *Die Aegyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller*, Paderborn, 1912 ; cf. Wiedemann, dans *Anthropos*, VIII, 1913, p. 427 ss.

(1) Un exposé clair et substantiel de la controverse sur l'origine de Sérapis a été donné par Roeder, *Realenc.*, s. v. *Sarapis*, col. 2403 ss., où l'on trouvera la bibliographie.

— Les témoignages antiques sur le transfert de Sérapis à Alexandrie ont été réunis et discutés par Schmidt, *Kultübertragungen* (*Religionsgesch. Versuche und Vorarb.*, VIII), 1909, p. 47 ss. ; cf. Petersen, *Die Serapislegende*, Leipzig, 1910 ; Sérapis, dans Plutarque ; cf. Parmentier, *loc. cit.* [*supra*, p. 212, n. 24]. — L'origine babylonienne de Sérapis, à laquelle avait déjà songé le vieux Movers, a été soutenue en particulier par Lehmann-Haupt, dans *Klio*, IV, 1904, p. 396-401, et dans Roscher, *Lexikon*, s. v. *Sarapis*. — L'origine égyptienne est aujourd'hui généralement admise (par exemple par Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, IV, 1907, p. 303), bien qu'on ignore encore pourquoi Ptolémée a choisi le dieu local de Memphis de préférence à tout autre. Isidore Lévy (*Sarapis*, Paris, Leroux, 1913) insiste sur le caractère foncièrement égyptien de son culte. — Cette origine égyptienne n'exclut pas, d'ailleurs, que la première statue de Sérapis (un Pluton?) puisse avoir été transportée de Sinope. Cf. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis religion*, 1913, p. 5 ss. — Parmi les publications récentes, nous signalerons encore Rousse!, *Nouveaux docum. rel. à Sérapis* (dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VII, 1921, p. 32 ss.), et Kornemann, *Die Satrapenpolitik der ersten Lagiden* (dans *Raccolta di scritti in onore di Lombroso*, 1926, p. 238 ss.). et *Aus der Geburtsstunde eines Gottes* (dans *Mitt. der Schles. Gesellsch. f. Volkskunde*, XXVII, 1926, p. 5 ss), où l'on trouvera un bon résumé de l'histoire de Sérapis à Memphis et à Alexandrie. D'autres sont énumérées par Weinreich, *Archiv. f. Religionsw.*, XXIII, 1925, p. 78 ss. — Sarapis, dieu guérisseur : Perdrizet et Lefebvre, *Graffites d'Abydos*, 1919, p. XVI ss. — Culte de Sérapis sous l'Empire à Alexandrie : Vogt, *Die Alexandrinischen Münzen*, I, 1924, p. 55 ss. et *passim*.

(2) Hérodote, II, 42, 171 ; cf. n. 4.

(3) Élius Aristide, VIII, 56 (I, p. 96, édit. Dindorf) ; cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, édit. Parthey, p. 216. — Sur le culte de Sérapis en Égypte, cf. Roeder, *Realenc.*, *loc. cit.*, col. 2407 ss.

(4) Plut., *De Iside et Osiride*, 28. — M. Isidore Lévy (*loc. cit.*) refuse toute créance à cette tradition. Mais il est très vraisemblable que Ptolémée, avant de constituer un culte nouveau, a tenu à s'assurer le concours de théologiens réputés, à la fois égyptiens et grecs. Cf. Kornemann, *loc. cit.*, p. 240. — Ce Timothée est sans doute le même qui écrivit sur les mystères phrygiens. Cf. *supra*, p. 48, et *infra*, p. 244, n. 102. — La question de savoir jusqu'à quel point le culte hellénistique avait, dès sa constitution, la forme que lui attribuent Plutarque et Apulée est encore douteuse (cf. Otto, *Priester und Tempel*, II, p. 222). On n'a pas, ce semble, de preuve directe de l'existence de « mystères » d'Isis et de Sérapis avant l'époque impériale, mais toutes les probabilités sont en faveur d'une origine plus ancienne, et ces mystères se rattachaient sans doute à l'ancien ésotérisme égyptien. Cf. n. 98 et n. 101. — L'influence des mystères gréco-égyptiens sur le judaïsme alexandrin avant Philon a été étudiée par Cerfaux, *Muséon*, XXXVII, 1924, p. 29-86 ; cf. Bréhier, *Les idées religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1908, p. 237 ss.

(5) Diogène Laërce, V, p. 5, § 76 : Ὅθεν καὶ τοὺς παιᾶνας ποιῆσαι τοὺς μέχρι νῦν ᾀδομένους. Le μέχρι νῦν est sans doute emprunté par Diogène à sa source, Didyme. Cf. Artémidore, *Onirocr.*, II, 44 (p. 143, 25, Hercher). — Ce renseignement est implicitement confirmé par une inscription (*I. G.*, XIV, 1034) qui mentionne une ἱερὰ τάξις τῶν παιανιστῶν.

(6) Le texte le plus étendu est la grande litanie retrouvée sur un papyrus du Ier siècle ap. J.-C. : Grenfell et Hunt, *Oxyrrhynchus Pap.*, XI, p. 180, n° 1380. Il a été commenté

par Lafaye (*Revue de philologie*, XL, 1916, p. 55-103 ; cf. p. 133), par B. A. van Groningen (*De papyro Oxyrrh. 1380*, Diss. Groningue, 1921) et par Schmidt (*Götting. Gel. Anzeigen.*, t. CLXXX, 1918, p. 106 ss. Observations nouvelles de Manteuffel, *Revue de philologie*, LIV, 1928, p. 161 ss.). — Dans cinq hymnes, la déesse elle-même prend la parole : *a)* Prétendu tombeau de Nysa : Diodore, I, p. 27 [probablement originaire de Bubastis] ; cf. Deissmann, *Licht von Osten.*[1], p. 111 ss. ; *b)* Hymne en prose d'Ios : *I. G.*, XII, 5, nº 14 ; cf. p. 217, 305 = Dittenberger, *Sylloge*[3], nº 1267 ; cf. Deissmann, *loc. cit.;* Loisy, *Mystères*, p. 124, n. 2 ; *c)* Hymne d'Andros en hexamètres, datant du Ier siècle av. J.-C. : *I. G.*, XII, 5, nº 739, et add., p. 305 ; Kaibel, *Epigr.*, 208 ; Abel, *Orphica*, p. 295 ; *d)* Hymne en vers dactyliques de l'an 103 ap. J.-C. trouvé à Cyrène : Oliviero, *Notiziario archeologico del Ministero delle Colonie*, IV, 1927, p. 210 ss. ; *e)* Hymne découvert récemment à Cymé d'Éolide (cf. n. 20) ; semblable à celui d'Ios, mais plus complet ; il est donné comme une copie d'une stèle dressée dans l'Héphaistiéon de Memphis. Il sera publié par M. Salač, *Bull. corr. hell.*, 1927 [sous presse], et commenté par M. Roussel, *Rev. des Études grecques*, 1928. — On en rapprochera l'hymne de Cius à Anubis, Isis, Osiris (Kaibel, 1029 = *C. I. G.*, 3724), et celui qu'a commenté Delatte (*Musée belge*, XVII, 1913, p. 142 ss.), ainsi que les hymnes latins qu'Apulée a introduits dans ses *Métamorphoses*, XI, 2, 5, 25. Sur la forme de ces hymnes, cf. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, p. 177 ss. — Un fragment en vers relatif à une initiation trouvé à Cyrène est commenté par Silvio Ferri, *Studi e materiali di Storia delle religioni*, III, 1927, p. 233 ss. — Sur d'autres hymnes, cf. n. 44 et *supra*, p. 211, n. 17. — Étude de la musique sacrée à Alexandrie : Julien, *Ep.*, 109 [56] ; Ammien, XXII, 16, 17.

(7) Amelung, *Le Sérapis de Bryaxis* (dans *Revue archéologique*, II, 1903, p. 178 ss) ; Lippold, *Festchrift für Paul Arndt*, 1925, p. 115 ss. ; cf. Picard, *Revue des Études grecques*, XXXIX, 1926, p. 147. — Sur les représentations de Sérapis, cf. Roeder, *Realenc.*, *loc. cit.*, p. 2423 ss.

(8) P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique* (*Mém. Acad. des Inscr*, XXXVII, 1904) ; cf. *supra*, p. 205, n. 1. — Homolle a montré l'origine égyptienne de l'*omphalos* delphique (*Rev. des Études grecques*, XXXII, p. 339). Il est probablement parvenu en Grèce par l'intermédiaire de la Crète. Il est le tombeau de Dionysos, c'est-à-dire d'Osiris. — Sur le culte d'Isis dans la Grèce ancienne, voir Gruppe (*Griech. Myth.*, p. 1565 ss.), et surtout Rusch (*De Sarapide et Iside in Graecia cultis*. Diss. Berlin, 1906), qui a utilisé avec soin les textes épigraphiques antérieurs à l'époque romaine. Cf. *infra*, n. 20, 21. — Un temple contenant de nombreuses statues et inscriptions a été découvert à Cyrène, mais il est d'époque romaine : Ghislanzoni, *Notizionario archeol.*, *loc. cit.;* cf. *Journal des Savants*, 1927, p. 318 ss.

(9) Il n'y a d'exception que pour le Zeus Ammon, qui n'est qu'à demi Égyptien et qui dut son adoption fort ancienne aux colonies grecques de la Cyrénaïque. Cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1558. — L'adjonction à Isis d'autres déesses, comme Nephtys ou Bubastis, est exceptionnelle. De même, lorsqu'un graffite d'Abydos parle de Bès ἐι' ἕλης τῆς οἰκουμένης μαρτυρούμενος, c'est là une exagération pieuse d'un dévot (cf. Perdrizet et Lefebvre, *Graffites d'Abydos*, 1919, p. XXI), qui montre cependant que ce dieu grimaçant, dont l'oracle était fameux, a trouvé des adorateurs hors de l'Égypte. Il apparaît, avec d'autres divinités égyptiennes, parmi les débris d'une cassette, décorée de curieuses

figurines de bronze, qui a été trouvée à Lambèse (Wuilleumier, *Cat. du Musée d'Alger*, Supplément, 1928, p. 63).

(10) Sur l'impression produite par l'Égypte sur les voyageurs, cf. Friedländer, *Sittengesch.*, II[8], p. 147 ss. ; Otto, *Priester und Tempel*, II, p. 210.

(11) Juvén., XV, 10, et les notes de Friedländer à ces passages. — Les comiques athéniens se moquent déjà fréquemment de la zoolâtrie égyptienne (Lafaye, *op. cit.*, p. 32). Philon d'Alexandrie considère les Égyptiens comme les infidèles les plus idolâtres qui soient, et il s'en prend en particulier au culte des animaux (*De Decal.*, II, 16, p. 193 M. et *passim*), et les écrivains païens ne s'en scandalisent pas moins vivement (Cic., *Nat. deor.*, III, 15, etc.), sauf lorsqu'ils préfèrent appliquer leur ingéniosité à le justifier, comme Porphyre, Περὶ ἀγαλμάτων, p. 22, Bidez ; cf. Hopfner, *op. cit.*, p. 810 ; Dill, *loc. cit.* [p. 213], p. 571. — Les caractères de ce culte dans l'ancienne Égypte ont été étudiés par Georges Foucart (*La méthode comparative et l'histoire des religions*, 1909, p. 43 ss.) et par Hopfner (*Der Tierkult der alten Aegypter*, dans *Denkschr. Akad. Wissensch. Wien*, LVII, 1914). — Parmi les végétaux, l'oignon est particulièrement sacré. La raison supposée en est qu'il provoque le *flatus ventris*, c'est-à-dire l'expulsion des démons malfaisants avalés avec la nourriture ; cf. Alfred Jacoby, *Religio pelusiaca* (dans Maspero, *Recueil de travaux*, XXXIV, 1912, p. 10 ss.).

(12) L'inscription d'Halicarnasse, citée plus bas (n. 17), nomme déjà Sérapis et Isis à côté du roi comme protecteurs de l'État lagide.

(13) Macrobe, *Sat.*, I, 20, § 16.

(14) Holm, *Gesch. Siziliens*, I, p. 81.

(15) Libanius, *Or.*, XI, 114 (I, p. 473, Förster) ; cf. Drexler, dans Roscher, s. v. *Isis*, col. 378.

(16) Pausan., I, 18, 4 : Σαράπιδος, ὃν παρὰ Πτολεμαίου θεὸν εἰσηγάγοντο. — M. Rusch (*op. cit.*, p. 4) se refuse à attacher une valeur historique à ce texte, mais, comme il le fait remarquer lui-même, nous avons la preuve qu'il existait à Athènes un culte officiel d'Isis sous Ptolémée Soter, et que celui de Sérapis y fut pratiqué au début du IIIe siècle.

(17) Dittenberger, *Or. inscr.*, n° 16.

(18) Apul., *Met.*, XI, c. 17.

(19) Ainsi on le trouve de bonne heure à Théra, qui était une station de la flotte ptolémaïque (Hiller von Gärtringen, *Thera*, III, p. 85 ss. ; cf. Rusch, *op. cit.*, p. 59), et aussi à Rhodes (*Revue archéol.*, I, 1905, p. 341). Cf. *I. G.*, XII, 3, n° 443 ; les βασιλισταί qui y sont nommés appartiennent à la garnison égyptienne de Théra (Lesquier, *Institutions militaires de l'Égypte sous les Lagides*, p. 159 ss. ; Roussel, *op. cit.*, p. 239, n. 2).

(20) Une foule de témoignages sur sa diffusion ont été réunis par Drexler, *loc. cit.*, p. 379 ; cf. Lafaye, *Isis* [*supra*, p. 230], p. 577 ; Rusch, *op. cit.* [n. 8]. — Un temple d'Isis et Sérapis découvert à Érétrie et remontant au début du IIIe siècle contenait de nombreuses inscriptions, dont une mentionne un κοινὸν τῶν μελανηφόρων καὶ ὑποστόλων. Cf. Papadakis, Δελτίον ἀρχαιολογικόν, 1915, p. 115-190 ; *Rev. des Études grecques*, XXIX, 1916, p. 443. — A Thasos, décret des Sarapiastes sur les privilèges de l'éponymie, qui est une charge vénale. Le culte a été introduit de bonne heure dans l'île par les marchands : Seyrig, *Bull. corr. hell.*, LI, 1927, p. 202 ss. — En Macédoine, les dieux alexandrins sont protégés par Philippe V : Seyrig, *Ibid.*, p. 228. — Les fouilles récentes de Salač à Cymé

ont montré que « le culte antérieur d'une déesse de la fécondité y fut remplacé par celui d'Isis et d'Osiris au IIe siècle. Une inscription de cette date reproduit une prière à Isis ». *Journ. hell. studies*, XLVI, 1926, p. 249 ; cf. *Bull. corr. hell.*, 1925, p. 476 ss., et *supra*, p. 233, n. 6 *e*. — Le temple de Milet est d'une époque tardive : Wiegand, *VII Bericht* (dans *Abhandl. Berl. Akad.*, I, 1911, p. 19). — Temple de Gortyne découvert en 1913 : *Americ. Journ. of Archaeology*, 1914, p. 94-97.

(21) *I. G.*, XI, 4, nos 1215 ss. ; Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, Paris-Nancy, 1916. — D'après les conclusions de cette excellente monographie, le culte d'Isis et Sérapis n'a pas été introduit à Délos officiellement par l'autorité royale pendant la quarantaine d'années où les Ptolémées furent maîtres de l'île. Un Égyptien de Memphis, appartenant à la classe sacerdotale, l'y apporta au IIIe siècle en consacrant un oratoire dans son propre logis. Son fils et son petit-fils s'y succédèrent comme célébrants. Deux autres sanctuaires privés furent bâtis vers la même date. Vers 220, on constate l'existence de plusieurs associations de fidèles (θεραπευταί). Le culte est reconnu officiellement par Athènes au IIe siècle. Le temple, administré par les hiéropes, est desservi désormais par des prêtres athéniens. Les inscriptions nous donnent des informations précises sur le clergé (ἱερεῖς, δαδοῦχοι, ζάκοροι, ὀνειροκρίτης, ἀρεταλόγος, μελανηφόροι) et des inventaires énumèrent les richesses du sanctuaire. — Sur la dévotion des marchands italiens pour les dieux égyptiens, cf. Hatzfeld, *Les trafiquants italiens dans l'Orient hellénique*, 1919, p. 356 ss. — Le culte paraît avoir été plus hellénisé à Délos qu'il ne fut romanisé en Italie, où il garda un caractère nettement exotique.

(22) Cette interprétation a déjà été proposée par Ravaisson (*Gazette archéologique*, I, p. 55 ss.), et je la crois exacte. Cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1906, p. 75, n. 1.

(23) La puissance du culte égyptien dans la moitié orientale de l'empire a été mise en lumière par von Domaszewski (*Röm. Mitt.*, XVII, p. 333 ss. ; cf. Drexler, *Isis und Serapiskult in Klein-Asien*, Vienne, 1889), mais peut-être avec quelque exagération. On souscrira aux réserves formulées par Harnack, *Ausbreitung des Christentums*[3], II, p. 338.

(24) La diffusion très ancienne de l'orphisme dans la Grande Grèce, diffusion attestée par les tablettes de Sybaris et de Pétilia (Diels, *Vorsokratiker*, II[3], p. 175 ss. ; Kern, *Orphic. fragmenta*, p. 104, no 32), dut lui préparer les voies. Ces tablettes offrent beaucoup de points de contact avec les croyances eschatologiques de l'Égypte, seulement, comme le remarque avec raison leur dernière commentatrice (Harrisson, *Prolegomena to the study of Greek religion*, p. 624), ces idées nouvelles sont comme noyées dans la vieille mythologie grecque. Les mystères d'Isis et de Sérapis semblèrent apporter une révélation depuis longtemps pressentie et l'affirmation d'une vérité présagée par d'anciens symboles.

(25) *C. I. L.*, X, 1781 ; I, p. 15-16 ; cf. Ch. Dubois, *Pouzzoles antique*, 1907, p. 148 ss., 194 ss.

(26) Apul., *Met.*, XI, 30.

(27) Wissowa, *Rel. Römer*[2], p. 351 ; Seeck, *Hermes*, XLIII, 1908, p. 642 ; cf. Parisotti, *Ricerche sull'introduzione et sullo sviluppo del culto di Iside a Roma* (dans *Studi e documenti di storia e diritto*, IX, p. 43 ss.).

(28) Plus tard, le manichéisme fut poursuivi sous un prétexte semblable. *Collat. Mos. et Rom. leg.*, 15, 3, § 4 : *De Persica adversaria nobis gente progressa.*

(29) Un chevalier romain, Décius Mundus, pour obtenir les faveurs d'une matrone romaine dont il était épris, lui fit persuader par un prêtre d'Isis de venir passer la nuit dans le temple, où elle aurait eu commerce avec Anubis, et l'amoureux se substitua au dieu. Cette histoire, que nous raconte Josèphe (*Arch.*, XVIII, 3, § 65 ss.), ressemble à un conte de Boccace, mais elle ne semblera pas invraisemblable si l'on se rappelle la prétention qu'avaient les prêtres égyptiens de provoquer des apparitions divines. Cf., par exemple, Thessalus, *Cat. codd. astr.*, VIII, 3, p. 132 ss., et 4, p. 257 ; cf. *Ibid.*, V, 3, p. 210, et l'hymne à Mandoulis, Preisigke, *Sammelbuch Griech. Urk.*, nº 4127.

(30) Une liste copieuse des inscriptions et monuments découverts dans les diverses cités est donnée par Drexler, dans Roscher, s. v. *Isis*, col. 409 ss. ; cf. Toutain, *op. cit.*, II, p. 13 ss.

(31) Gsell, *Les cultes égyptiens dans le nord-ouest de l'Afrique* (dans *Rev. hist. des religions*, LIX, p. 150-159) ; cf. Wuilleumier, *Catal. du musée d'Alger, Supplément*, 1928, p. 61 ss. (série de bronzes provenant d'un laraire à Lambèse, « le plus riche panthéon isiaque que nous ait transmis le monde romain »). — En dehors de Carthage et du grand centre militaire de Lambèse, les dieux égyptiens ne furent pas très populaires en Afrique.

(32) Hirschfeld, *C. I. L.*, XII, p. 382, et *Wiener Studien*, V, 1883, p. 319-322 ; cf. Guimet, *Les Isiaques en Gaule* (dans *Revue archéol.*, I, 1916, p. 184 ss.) ; Toutain, *op. cit.*, p. 20 ss. — Pour Arles, cf. Constans, *Arles antique*, Paris, 1921, p. 122. — Pour les pays rhénans, cf. l'article de Lehner, cité *supra*, p. 213. — Encore au IVe siècle, un frère du roi des Alamans, Chnodamaire, change le nom barbare de son fils en celui de Sérapion, *doctus Graeca quaedam arcana* (Ammien Marc., XVI, 12, 1 et 25).

(33) Juvénal, VI, 574 ss. — Toute l'astrologie du siècle d'Auguste dérive de sources égyptiennes, écrits apocryphes de Pétosiris et Néchepso ou livres d'Hermès Trismégiste ; cf. *Revue de philologie*, XLII, 1918, p. 64 ss., 106, et *infra*, p. 152.

(34) Wissowa, *Rel. Römer*[2], p. 353 ss.

(35) Cf. Gsell, *L'empereur Domitien*, 1893, p. 110. — Trésors archéologiques découverts dans ces ruines de 1374 à 1833 ; cf. Lanciani, *Ruins and excavations of ancient Rome*, 1897, p. 502-504, et *infra*, n. 42.

(36) Min. Fel., *Octav.*, 22, 2 : *Haec Ægyptia quondam nunc et sacra Romana sunt.*

(37) Une dédicace trouvée dans le mithréum des Thermes de Caracalla : Εἷς Ζεὺς Μίτρας κοσμοκράτωρ ἀνείκητος, où le nom de Mithra a été inscrit en surcharge sur celui de Sérapis, nous fait, pour ainsi dire, saisir sur le fait le passage de la primauté du dieu égyptien au dieu perse ; cf. *supra*, p. 79, fig. 5

(38) *Carmen contra paganos* (*Anthol. lat.*, éd. Riese, I, p. 20 ss.), v. 91, 95 ss. ; cf. Ps.-Aug., *Quaest. Vet. et Novi Test.*, CXIV, 11 (p. 308, 10, Souter), et *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VIII, 1903, p. 442, n. 1. — Vénération de Julien l'Apostat pour Isis et Sérapis, cf. notre édition des Épîtres, index, s. v. ; Libanius, XVIII, § 171. L'empereur fait figurer sa femme Hélène sur ses monnaies comme une Isis : Cohen, t. VI, pl. XII, 12.

(39) Rufin, II, 24 : *Caput ipsum idolatriae.* — Une miniature d'une chronique alexandrine nous montre le patriarche Théophile, la tête nimbée, foulant aux pieds le

Sérapéum ; cf. Bauer et Strzygowski, *Eine Alexandrinische Weltchronik* (*Denkschr. Akad. Wien*, LI), 1905, à l'année 391, p. 70 ss., 122 et pl. VI.

(40) Cf. Drexler, dans Roscher, s. v. *Isis*, p. 425 ; Harnack, *Ausbreitung des Christentums*, II³, p. 179 ss. — Des détails curieux, qui montrent la persistance du culte d'Isis parmi les professeurs et les étudiants d'Alexandrie dans les dernières années du vᵉ siècle, sont donnés dans la vie de Sévère d'Antioche par Zacharie le Scholastique (*Patrol. orient.*, I, édit. Kugener), p. 17 ss., 27 ss. — La destruction du paganisme ne fut consommée en Égypte qu'au début du viᵉ siècle ; cf. Seymour de Ricci, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1909, p. 148 ss. ; Jean Maspero, *Bull. Institut archéol. oriental du Caire*, XI, 1914, p. 184 ss. ; Perdrizet et Lefebvre, *Graffites d'Abydos*, 1919, p. XXIII.

(41) Ps.-Apul., *Asclepius*, c. 34 ; cf. une prophétie analogue dans les oracles sibyllins, V, 184 ss. (p. 127, édit. Geffcken).

(42) Iséum de Bénévent, cf. *Notizie degli Scavi di Ant.*, 1904, p. 107 ss. — Sculptures égyptiennes et égyptisantes dans l'Iséum du Champ de mars ; cf. Lanciani, *Bullet. comunale Roma*, 1883, p. 33 ss. ; Marucchi, *Ibid.*, 1890, p. 307 ss., et XL, 1912, p. 5 ss., pl. I-II ; Stuart Jones, *Catal. Museo Capitolino*, 1912, p. 357 ss., pl. XC ss., et *supra*, pl. V, nº 1. — Les *signa Memphitica* (en marbre de Memphis) sont mentionnés dans une inscription (Dessau, *Inscr. sel.*, 4367-4368). — L'expression employée à propos de Caracalla : *Sacra Isidis Romam deportavit*, et que Spartien (*Carac.*, 9 ; cf. Aur. Vict., *Caes.*, 21, 4) n'a plus comprise, semble aussi se rapporter à un transfert de monuments sacrés égyptiens. — Art égyptien à Rome : von Bissing, *Der Anteil der Ægypt. Kunst am Kunstleben der Völker* (*Festrede, Akad. Wiss. München*), 1912, p. 16 ss., 88 ss. — Déjà à Délos, on avait placé dans le *Sarapieion C* la statue d'une chanteuse, en basalte, portant des hiéroglyphes, prise dans quelque tombeau de la vallée du Nil. Tout ce qui était égyptien semblait sacré (Rusch, *op. cit.*, p. 53 ; Roussel, *op. cit.*, p. 65). On a même retrouvé l'image d'un pharaon dans le temple des dieux syriens au Janicule (*infra*, ch. V, n. 11). L'Égypte a été dépouillée de ses obélisques au profit de Rome ; cf. Ammien, XVII, 4, 6.

(43) Gregorovius, *Gesch. des. Kaisers Hadrian*, p. 222 ss. ; cf. Drexler, *loc. cit.*, p. 410. — Inscription de l'obélisque d'Antinoüs ; cf. Erman, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1917, p. 279.

(44) Des « arétalogies » d'Isis ont été citées *supra*, p. 233. Celles de Sérapis n'étaient pas moins éloquentes : hymne publié *I. G.*, XI, 4, nº 1299 ; Roussel, *Cultes égyptiens à Délos*, p. 718 (avec traduction) ; Weinreich, *Neue Urkunden*, p. 31 ; cf. Elius Aristide, XLV (8), *In Sarap.*, § 15 ss. (p. 356, Keil). — Guérisons miraculeuses obtenues d'Isis et de Sérapis : Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 1909, p. 117 ss. — Cures de Sérapis : Perdrizet, *Graffites d'Abydos*, 1919, p. XV ; Hopfner, *Fontes*, index, p. 906. — On pratiquait l'incubation dans leurs temples : Strabon, XVII, 1, 17 (à Canope) ; cf. Tacite, *Hist.*, IV, 81 ; *Cat. codd. astrol.*, V, 1, p. 210 (δι' ἐπιφανείας ἢ δυνάμεως Ἀσκληπιακῆς ἢ Σεραπιακῆς θεραπεύει). — Dans un pays où les ophtalmies étaient fréquentes, Isis s'était spécialisée surtout comme oculiste. Elle frappait les impies de cécité et rendait la vue à ceux qui l'invoquaient : Roussel, *Cultes égyptiens à Délos*, p. 200 ; cf. *Cat. codd. astrol.*, VIII, 4, p. 190, n. 1.

(45) Weinreich, *op. cit.*, p. 1 ss. ; cf. *Monuments Piot*, XXV, 1921, p. 82 ss.

(46) L'expression est de M. Wiedemann.

(47) Naville, *op. cit.*, p. 89 ss.

(48) Sur le ἱερογραμματεύς Chérémon, cf. Otto, *Priester und Tempel*, II, p. 216 ; Schwartz, dans *Realenc.*, III, col. 2025 ss. — Un fragment important de Chérémon chez Psellus, cf. Bidez, *Psellus* (*Catal. alchim.*, VI), 1928, p. 159, 163, 31 ss.

(49) Doctrines de Plutarque : Decharme, *Traditions religieuses chez les Grecs*, p. 486 ss. ; cf. *supra*, p. 212, n. 24.

(50) Je n'ai point traité ici de l'hermétisme, que les recherches de M. Reitzenstein ont mis à l'ordre du jour, parce que son action a été, je pense, purement littéraire en Occident. On ne trouve pas de trace d'une secte hermétique avec un clergé et un culte. La doctrine même que la seule offrande digne de Dieu est la prière silencieuse, la λογικὴ θυσία, exclut l'existence d'une liturgie (cf. Kroll, *Realenc.*, s. v. col. 815). Les *Heliognostae* ou *Deinvictiaci*, qui prétendirent en Gaule assimiler le Mercure indigène au Thot égyptien (*Mon. myst. de Mithra*, I, p. 49, n. 2 ; cf. p. 359), sont des gnostiques chrétiens. C'est, je crois, méconnaître la réalité des faits que de dire, comme le fait M. Reitzenstein (*Wundererzählungen*, 1906, p. 128) : *Die hermetische Literatur ist im zweiten und dritten Jarhundert für alle religiös-interessierten den allgemeinen Ausdruck der Frömmigkeit geworden.* L'hermétisme, qui sert d'étiquette à des doctrines d'origine très diverse, a été influencé, je pense, par « la dévotion générale » plus qu'il ne l'a suscitée. Il est le résultat d'un long effort pour concilier les traditions égyptiennes d'abord avec l'astrologie chaldéenne, puis avec la philosophie grecque, et il se transforma en même temps que cette philosophie elle-même. Hermès-Thot étant regardé comme l'auteur de tout notre savoir humain, le révélateur de toute sagesse et en particulier de la plus élevée, qui est la connaissance des dieux (*supra*, p. 28), on lui attribua la paternité d'œuvres disparates traitant de sciences profanes ou occultes, médecine, astrologie, alchimie, magie, aussi bien que d'écrits théologiques ou théosophiques. Les uns remontent jusqu'au IIe siècle av. J.-C. (*infra*, ch. VII, n. 6), d'autres ne paraissent pas antérieurs au IIIe siècle de notre ère, et durant ce long espace de temps l'hermétisme subit l'action de toutes les doctrines qui jouirent de quelque considération en Égypte. Mais exposer ceci en détail exigerait de longs développements. — Un excellent article sur « Hermes Trismegistos » a été donné à la *Realenc.* par W. Kroll. Les doctrines philosophico-religieuses ont été exposées par Joseph Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Munster, 1894. La diffusion de l'hermétisme en Afrique, où Arnobe s'en inspire, a été démontrée par Carcopino, *Revue archéol.*, XV, 1922, p. 211 ss. — J'ai parlé de traités astrologiques et médicaux : *Revue de philologie*, XLII, 1918, p. 63 ss., 85 ss. — Walter Scott (*Hermetica*, 4 vol., Oxford, 1924 ss.) a publié une grande édition des écrits religieux ; le commentaire très développé y a plus de valeur que le texte arbitrairement corrigé et qui est loin de renfermer tous les morceaux publiés jusqu'ici (p. ex. *Philostorge*, éd. Bidez, p. 160) ; cf. *Journal of Roman studies*, XV, 1925, p. 272 ss. — On attend une nouvelle édition critique de M. Arthur Nock.

(51) Cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913, p. 81 ss. — Otto (*Priester und Tempel*, II, p. 218-220) s'accorde à reconnaître que, même à l'époque hellénistique, il n'y eut pas dans le clergé égyptien d'activité théologique capable d'agir fortement sur la religion de l'époque. Ce clergé est à cet égard bien inférieur aux « Chaldéens », chez qui la production scientifique était encore intense ; cf. ch. V, p. 113.

(52) Cf. la litanie d'Isis citée plus haut, n. 6.

(53) Plut., *De Isid.*, 9.

(54) Apul., *Met.*, XI, 5. — L'hymne d'Isis trouvé à Cyrène (*supra*, p. 233, n. 6) commence par les mots : Ἐγὼ τύραννος Εἶσις αἰῶνος μόνη | πόντου τε καὶ γῆς τέρμονας ἐπιβλέπω. Cf. Hécatée, dans Diodore, I, 11, 5 ; Athénagore, 22.

(55) *I. G.*, XI, nº 1234 = Dittenberger, *Sylloge*³, nº 1138 : Κατὰ πρόσταγμα Ὀσειρίδος Διὶ τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατούσῃ = Isis. Cf. *I. G.*, V, 2, nº 472.

(56) *C. I. L.*, X, 3800 = Dessau, *Inscr. sel.*, 4362. — Images d'*Isis Panthea :* Weisshaüpl, *Jahresh. Inst. Wien*, XIII, 1910, p. 176 ss.

(57) Cf. Weinreich, *Neue Urkunden*, p. 24 ss. ; Peterson, Εἷς Θεός, 1926, p. 227 ss. — Cette acclamation « Unique est Zeus Sarapis », qui ne paraît pas remonter plus haut que le Ier siècle de notre ère et qui affirma la prééminence du dieu avant de marquer son universalité, a été souvent employée dans la suite comme formule apotropaïque, notamment sur les amulettes.

(58) Cf. *supra*, p. 70, 72.

(59) Plut., *De Iside et Osir.*, 52 ; cf. Hermès Trismégiste, Ὅροι Ἀσκληπίου, c. 16, et Reitzenstein, *Poimandres*, p. 197. — D'après les recherches de Weber (*Drei Unters. zur Ægypt.-griech. Religion*, 1911, p. 6 ss.), l'alliance des noms « Zeus-Hélios-Sérapis » est née au IIe siècle de notre ère. Vogt (*Die Alexandrinische Münzen*, I, 1924, p. 55 ss.) la fait remonter à Domitien. — Sérapis devient ainsi un dieu panthée comme Isis. Cf. Roeder, *Realenc.*, *loc. cit.*, col. 2422 ss. *C. I. L.*, II, 46 = Dessau, 4401 : *Serapis Pantheus.*

(60) Cf. Naville, *op. cit.*, p. 170 ss.

(61) Juvén., VI, 489 : *Isiacae sacraria lenae ;* cf. Friedländer, *Sittengeschichte*, I⁸, p. 509, et la litanie d'Isis [*supra*, n. 6], l. 147 : Σὺ καὶ... γυναῖκας ἀνδράσι συνορμισθ[ῆν]αι θέλεις.

(62) M. Farnell a brillamment esquissé dans un livre récent l'histoire du rituel de purification et de la conception de pureté à travers l'antiquité (*Evolution of religion*, Londres, 1905, p. 88-162), mais il n'a malheureusement tenu aucun compte de l'Égypte, où les formes primitives se sont maintenues peut-être le plus inaltérées. La pureté corporelle y est exigée pour entrer non seulement dans les temples, mais même dans les tombeaux ; cf. Sottas, *La préservation de la propriété funéraire*, Paris, 1913, p. 27 ss. — Cf. *supra*, ch. II, p. 35 ss. et p. 217, n. 34.

(63) Juvén., VI, 522 ss.

(64) Friedländer, *Sittengeschichte*, I⁸, p. 515. — Sur cette transformation du culte d'Isis, cf. Réville, *op. cit.* [p. 213], p. 56.

(65) Arétalogie de Sérapis [*supra*, n. 44], l. 33 ss. : Ἐσθλοῖσιν δὲ σαώτορες αἰὲν ἕπεσθε | ἀνδράσιν οἳ κατὰ πάντα νόωι ὅσια φρονέουσιν. Comparer Porphyre, *De Abstin.*, II, 19 : Ἁγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα | ἔμμεναι· ἁγνείῃ δ'ἐοτὶ φρονεῖν ὅσια ; cf. Wilamowitz, *Hermes*, 1919, p. 63 ; Nock, dans *Essays on Trinity and Incarnation*, 1925, p. 71. — Sur la pureté morale qui s'ajoute à la pureté rituelle dans divers cultes orientaux et grecs, cf. Dittenberger, *Sylloge*³, nº 985, l. 54 et n. 28 (Agdistis) ; Ziehen, *Leges Graec. sacrae*, nºs 91 et 148 ; Wächter, *Reinheitsvorschriften im Gr. Kult*, 1910, p. 9 ss. ; cf. *supra*, p. 35 ss. et p. 223, n. 17.

(66) Plut., *De Iside*, 2 ; cf. Apul., *Met.*, XI, 6, fin.

(67) Cf. Xenoph. Ephes., édit. Dalmeyda, 1926, p. XVI ss.

(68) Élius Arist., *In Sarap.*, 25 (II, p. 359, édit. Keil) ; cf. Diodore, I, 93. — Récompenses et châtiments futurs dans l'hermétisme ; cf. Ps.-Apul., *Asclepius*, c. 28 ; Lydus, *De Mens.*, IV, 32 et 149, édit. Wünsch.

(69) Le néo-pythagorisme, qui exigeait de ses adeptes une pureté rigoureuse, était puissant en Égypte, et c'est lui surtout qui paraît avoir exercé une influence moralisatrice sur les mystères alexandrins, comme sur ceux de Mithra. Cf. mon *Afterlife*, p. 24, 38.

(70) Porph., *Epist., ad Aneb.*, 29. — La réponse de Jamblique (*De Mysteriis*, VI, 5-7) est caractéristique. Il soutient que ces menaces s'adressent à des démons ; cependant, il se rend bien compte que les Égyptiens ne distinguent pas nettement entre les incantations et les prières. — Un exemple de pareilles menaces : Wilcken-Mitteis, *Papyruskunde*, I, n° 120 ; cf. Hopfner, *Offenbarungszauber*, I, § 787 ss. et *passim*.

(71) G. Hock, *Griechische Weihgebraücke*, 1905, p. 65 ss. ; Ps.-Apul., *Asclepius*, c. 23 : *Homo fictor est deorum qui in templis sunt et non solum inluminatur, verum etiam inluminat ;* c. 24 : *Statuas animatas sensu et spiritu plenas*, etc. ; c. 37 : *Proavi invenerunt artem qua efficerent deos ;* Porph., *De philos ex oraculis*, édit. Wolff, p. 207 ss. ; Proclus chez Bidez, *Psellus*, 1928, p. 150 ss. ; Jos. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trism.*, p. 90 ss., 409 ; Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images*, Paris, 1924, p. 33, 37 ss. ; Hopfner, *Offenbarungszauber*, I, § 805 ss. ; cf. *Index*, s. v. *Statuen*. — Cf. Georges Foucart, *loc. cit.*, [n. 11]. « La statuaire égyptienne a, avant tout autre, le caractère de créer des êtres vivants. » De même les statues funéraires, qui servent de support aux âmes désincarnées ou, pour mieux dire, au « double » immatériel (*kâ*), sont vivantes, animées par l'esprit des morts ; cf. Me Weynants, *Les statues vivantes*, Bruxelles, 1926. — Influence de l'astrologie sur le rituel de consécration des statues : Julien de Laodicée, Περὶ θεῶν καθιδρύσεως (*Cat. codd. astr.*, VIII, 4, p. 252) ; Héphaistion, III, 7 (*ibid.*, VIII, 1, p. 150 ss.).

(72) Maspero, *Sur la toute-puissance de la parole* (dans *Recueil de travaux*, XXIV), 1902, p. 163-175 ; Moret, *Le verbe créateur dans les mystères égyptiens*, Paris, 1913, p. 105 ss. ; cf. mes *Recherches sur le manichéisme*, I, p. 24, n. 2 ; Hopfner, *Fontes*, index, s. v. *Nomina*. — Le parallélisme entre l'action divine et l'action sacerdotale est établi Ps.-Apul., *Ascl.*, c. 23.

(73) Jamblique, *Myst.*, VI, 6 ; cf. *infra*, n. 85. — Les Égyptiens se glorifiaient d'avoir été les premiers à « connaître les noms sacrés et à dire les discours sacrés » (Luc., *De dea Syr.*, 1).

(74) C'est ce qu'a démontré Otto, *Priester und Tempel*, p. 114 ss. ; cf. *supra*, ch. II, p. 37.

(75) *C. I. L.*, XII, 3061 : *Ornatrix fani*.

(76) M. Dennison s'est occupé récemment, à propos de certains bustes, de la tonsure des isiaques, *American journ. of archaeology*, V, 1905, p. 341 ; cf. Wolters, *Münchner Jahrb. der bild. Kunst.*, II, 1909, p. 201, et *supra*, ch. II, n. 46. Les prêtres ne se faisaient pas raser durant le croissant de la lune (*infra*, ch. VII, n. 24). — Les fresques d'Herculanum, qui représentent des cérémonies isiaques, font revivre à nos yeux la liturgie égyptienne (Guimet, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1896, pl. VII-VIII ; cf. von Bissing, *Transact. congr. religions Oxford*, I, 1908, p. 225 ss., et Leitpolt-Regling, *Archäol. zur Isis religion*, dans Ἄγγελος, I, 126-130).

(77) Clergé vêtu d'une robe blanche de lin, la laine étant interdite : Plut., *De Iside*, 3, p. 352 C ; 4, p. 352 D, etc. ; cf. Roussel, *Cultes égyptiens à Délos*, p. 288, n. 5, et nos *Fouilles de Doura-Europos*, p. 58.

(78) Μελανηφόροι : Roussel, *op. cit.*, p. 288 ss., *passim*. — Τὸ κοινὸν τῶν μελανηφόρων καὶ ὑποστόλων à Érétrie : Δελτιὸν ἀρχαιολ., 1915, p. 185 ; cf. *Rev. des Études grecques*, 1916, p. 443 ; Dittenberger, *Sylloge*[3], n° 977 *a ;* Dessau, 4420 (*melanephorus*). — Même couleur pour les prêtres de Mâ : *supra*, p. 50. — Ce vêtement noir a passé des serviteurs d'Isis aux moines d'Orient et s'est transmis aux Bénédictins.

(79) Cf. Kan, *De Iove Dolicheno*, 1901, p. 33.

(80) Cf. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris, 1902. — De même que le rituel de consécration anime la statue [*supra*, n. 71], les sacrifices répétés entretiennent sa vie et la font *longa durare per tempora* (Ps.-Apul., *Ascl.*, c. 38). C'est ce qu'exprime exactement l'épithète d'ἀείζωος appliquée à certaines divinités (*C. I. G.*, 4598 ; *Griech. Urkunden* de Berlin, I, n° 124 ; cf. Preisigke, *Wörterbuch Papyr.*, s. v.). Tout ceci est conforme aux vieilles idées qui se perpétuaient encore dans la vallée du Nil à l'époque romaine : voir, par exemple, Junker, *Das Götterdekret über das Abaton* (dans *Denkschr. Akad. Wien*, LVI), 1913, p. 14 : « Les prêtres offriront dans le sanctuaire élevé près du tombeau d'Osiris sur 365 tables des libations journalières de lait : ainsi le dieu, perpétuellement rajeuni, vit éternellement. » — Les brèves données éparses dans les auteurs grecs et latins s'enchaînent et s'éclairent admirablement lorsqu'on les compare au cérémonial égyptien. On ferait un travail fructueux en rapprochant des documents originaux les indications fournies par Porphyre dans sa lettre à Anébon et par Jamblique dans le *De mysteriis*.

(81) Apul., XI, 22 : *Rituque sollemni apertionis celebrato ministerio ;* cf. XI, 20 : *Matutinas apertiones templi.*

(82) Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, 3, 5, § 174.

(83) Servius ad Verg., *Aen.*, IV, 512 : *In templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur ;* cf. II, 116. — Lorsque à cette fiction on substituait la réalité, en répandant de l'eau puisée dans le fleuve, on rendait l'acte plus efficace ; cf. Juvén., VI, 527.

(84) Ce passage est, avec un chapitre d'Apulée (XI, 20), le texte capital sur le rituel de ces matines isiaques (*De Abstin.*, IV, 9) : Ὥς που ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος ἡ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὑμνωδοῦ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὁπηνίκα ἑστὼς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν. — Arnobe (VII, 32) fait allusion à la même croyance isiaque : *Quid sibi volunt excitationes illae quas canitis matutini conlatis ad tibiam vocibus? Obdormiscunt enim superi remeare ut ad vigilias debeant? Quid dormitiones illae quibus ut bene valeant auspicabili salutatione mandatis?* — Sur le rituel égyptien, cf. Spiegelberg, *Archiv f. Religw.*, XXIII, 1926, p. 348. — La même cérémonie était peut-être accomplie à Tyr dans le temple d'Héraklès ; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orientale*, VIII, p. 149 ss. Peut-être aussi à Rhodes dans le culte de Dionysos, si c'est ainsi qu'il faut interpréter ἐπεγείρων τὸν θεόν (*Jahresh. Inst. Wien*, VII, 1904, p. 93).

(85) Puissance des « noms barbares » : Obink, *De magische beteekenis van den naam inzonderheid in het oude Egypte*, Amsterdam, 1925 [cf. *Muséon*, XXXIX, 1926, p. 370] ; Hopfner, *Offenbarungszauber*, I, 1921, § 489 ss., 620 ss., *passim ;* cf. mes *Mon. myst. de*

Mithra, I, p. 313, n. 4 ; Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 111 ss. ; Charles Michel, dans les *Mélanges Louis Havet*, 1904, p. 279. — Esculape (Imhotep) évoqué δι' ἀρρήτων ὀνομάτων : Thessalus (1er siècle ap. J.-C.) dans *Cat. codd. astr.*, VIII, 3, p. 137 ; cf. VIII, 4, p. 253 ss. — Sur la puissance des noms : cf. Proclus, *In Cratyl.*, notamment p. 32, 13 ss. ; p. 78, 23, édit. Pasquali ; Psellus, *De oper. daemonum*, p. 26 et n. 19, Boissonade. — Puissance magique du nom de Iahvé : Récit d'Artapan dans Eusèbe, *Pr. ev.*, IX, p. 27. — Persistance de la même idée chez les chrétiens : Heitmüller, *Im Namen Jesu* (dans *Forschungen herausg.* von Bousset u. Gunkel, II), Göttingen, 1903. — Sur l'importance du nom en général chez les primitifs : Kreglinger, *Études sur l'origine de la vie religieuse*, I, 14 ss. ; II, 14 ss.

(86) Apul., *Met.*, XI, 9.

(87) Relations des pierres avec les dieux, cf. p. ex. Proclus dans Bidez, *Psellus*, 1928, p. 149 et add., p. 227. — Pierres consacrées aux dieux planétaires, cf. mes *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 118, n. 4 ; Roscher, *Lexikon*, s. v. *Planeten*, p. 2534 ; Ruska, *Griech. Planetendarstell.*, dans *Sitzungsb. Akad. Heidelberg*, 1919, nº 3, p. 40 ss. — Josèphe met les douze gemmes qui ornent le costume du grand prêtre de Jérusalem en rapport avec les signes du zodiaque, deux sardonyx représenteraient, en outre, le soleil et la lune (Jos., *Arch.*, III, 7, § 165 ss., 185 ss. ; cf. Philon, *Vita Mosis*, II (III), 12, § 123 ss., p. 154 M). — Martianus Capella interprète par le même symbolisme les douze gemmes de la couronne de Junon (I, § 75). — Les pierres appartenant au zodiaque sont déjà énumérées dans les textes cunéiformes [note communiquée par M. Thureau-Dangin]. Le Pseudo-Damigéron, qui regarde le mystère des pierres comme une science égyptienne, les cite en partie (cf. Joan Evans, *Magical Jewels*, Oxford, 1922, p. 22, cf. p. 72). Thessalus aurait trouvé un livre de Nechepso sur les vingt-quatre cures à obtenir κατὰ ζῴδιον διὰ λίθων καὶ βοτανῶν (*Cat. codd. astr.*, V, 3, p. 135, 14). Cf. Kircher, *Oedypus Aegyptiacus*, II, 2, p. 177. — Comparer les douze pierres précieuses de la nouvelle Jérusalem dans l'*Apocalypse*, XXXI, 19-20.

(88) *C. I. L.*, II, 3386 = Dessau, *Inscr. sel.*, 4422 ; cf. 4423.

(89) Apul., XI, 24 ; cf. Lafaye, p. 118 ss. — Chérémon dans Porphyre (*De Abstin.*, IV, 6) insiste longuement sur ce caractère contemplatif de la dévotion égyptienne : les prêtres ἀπέδοσαν ὅλον τὸν βίον τῇ τῶν θεῶν θεωρίᾳ καὶ θεάσει ; cf. Clemen, *Religionsgesch. Erklärung*², p. 154. — Casel (*De philosophorum Graecorum silentio mystico* [*Religionsgesch. Vers. und Vorarb.*, XVI, 2], Giessen, 1919) a retracé l'évolution qui conduit du silence sacré des mystères au silence contemplatif des philosophes : il faut que la voix se taise pour que la raison entre en communication avec la divinité. — J'ai essayé de montrer les rapports qui unissaient le mysticisme de Plotin au culte d'Isis (*Monuments Piot*, XXV, 1921, p. 77 ss.). — Sur le silence mystique et la contemplation dans le monachisme chrétien, cf. Casel, *Benediktinische Monatschrift*, III, 1921, p. 417 ss. — Cf. *infra*, p. 93, et p. 245, n. 108, 109.

(90) Dans le rituel pharaonique, la clôture a lieu, semble-t-il, le matin même, mais en Occident on exposait les images sacrées à la contemplation, et l'ancien office égyptien a ainsi dû être scindé en deux cérémonies.

(91) Hérodote, II, 37.

(92) Cf. Maspero, *Rev. critique*, II, 1905, p. 361 ss. ; Weill, *Chronologie égyptienne*, 1926, p. 138 ss.

(93) La *Lychnapsia*, marquée au 12 août dans le calendrier de Philocalus, est peut-être aussi une fête isiaque ; cf. *C. I. L.*, I², p. 221, et Nilsson, *Gött. Gelehrt. Anzeigen*, 1916, p. 52 ss., qui montre comment l'usage d'allumer des lampes s'est répandu avec les religions orientales. — Il ne paraît pas y avoir de traces en Occident de la fête des 5-6 janvier, où l'eau du Nil était changée en vin, et à laquelle s'est substituée en Égypte l'Épiphanie (*supra*, p. 206, n. 3). Peut-être, cependant, s'est-elle introduite dans le culte de Bacchus, souvent identifié avec Osiris, dans l'île d'Andros où nous savons que les dieux égyptiens étaient honorés (p. 233, n. 6 *c*) ; cf. Pline, *Hist. nat.*, II, 231 : *Andro in insula, templo Liberi patris, fontem nonis Ianuariis semper vini sapore fluere Mucianus ter consul credit, dies* Θεοδοσία *vocatur ;* cf. Gressmann, *Tod und Auferstehung des Osiris*, 1923, p. 22. — Sur d'autres fêtes isiaques (*Sacrum Phariae, Sarapia* en avril, *Pelusia* le 20 mars), cf. Wissowa, *Rel. Römer*², p. 355.

(94) Apul., *Met.*, XI, 7 ss. — La fête s'appelait à Rome : *Navigium Isidis*. En grec on la nommait Πλοιαφέσια (cf. *C. I. L.*, I², p. 311). Une dédicace à Isis récemment découverte à Byzance est consacrée par Ἀρτεμίδωρος ναυαρχήσας τὰ μεγάλα πλ[οι]αφέσια (cf. Deubner, *Athen. Mitt.*, XXXVII, 1912, p. 180 ; Ziebarth, *Berlin. phil. Wochenschr.*, 1916, p. 385-391). Les ἱεροναῦται mentionnés ailleurs ont probablement participé à cette fête, comme à celle de l'*Invention* d'Osiris ; cf. *infra*, n. 100. — Des survivances de cette fête auraient persisté à Catane dans le culte de sainte Agathe ; cf. *Analecta Bollandiana*, 1906, p. 509.

(95) Apul., *Met.*, XI, 8 ss. ; cf. Clém. Alex., *Stromat.*, VI, 4. — Schede (*Angelos, Archiv f. N. T. Wissensch.*, II, p. 60 ss.) rapproche de la description d'Apulée un bas-relief figurant une procession isiaque conservé dans la villa du prince Charles à Kl. Glienicke. — Comparer le bas-relief bien connu de la cour du Belvédère au Vatican (Amelung, *Skulpturen des Vatic. Museums*, II, p. 142, n° 55, et pl. VII = notre pl. VIII, 1). Une procession isiaque des Offices à Florence est publiée par Colin, *Mél. École de Rome*, XXXVIII, 1920, p. 279 ss. Elle provient probablement de l'Iséum du Champ de Mars, comme les bases sculptées analogues conservées dans la cour du musée du Capitole. Cf. Stuart Jones, *Catalogue Mus. Capit.*, p. 358 et pl. XCII.

(96) De pareilles mascarades se rencontrent dans de nombreux cultes païens (*Mon. myst. de Mithra*, I, p. 315), et on les trouve depuis une haute antiquité en Égypte (cf. von Bissing, *loc. cit.* [n. 76], p. 228). L'allégresse s'exprime parfois dans les cultes païens avec tant d'exubérance qu'elle ressemble à un divertissement de carnaval. Un curieux bas-relief trouvé récemment à Ariccia figure les danses sacrées des Isiaques d'une façon si grotesque qu'on pourrait croire à une parodie ; cf. Paribeni, *Notizie degli Scavi*, 1919, p. 109 ss. = notre pl. VIII, 2. — Sur les danses en Égypte, cf. Moret, *Mystères égyptiens*, 1913, p. 246 ss.

(97) Les *pausarii* sont nommés dans les inscriptions ; cf. Dessau, *Inscr. sel.*, 4353, 4445.

(98) Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sesostris III*, Leipzig, 1904 ; cf. Capart, *Rev. hist. des religions*, LI, 1905, p. 229, et Wiedemann, *Mélanges Nicole*, p. 574 ss. — Sur ces « mystères » et leur rapport avec la vie future, cf. Junker, *Die Stun-*

denwachen in den Osirismysterien (dans *Denkschriften Akad. Wien*, LIV, 1910) [cf. Maspero, *Rev. critique*, oct. 1910, p. 42] ; Moret, *Mystères égyptiens*, Paris, 1913, p. 3-102 ; Kristensen, *Over de viering der Osirismysterien* (dans *Verslagen en Mededeelingen der Akad. Amsterdam*, V, 2, 1917, p. 68 ss.). — Gressmann (*Tod und Auferstehung des Osiris*, dans *Der Alte Orient*, XXIII, 3, Leipzig, 1923) a rappelé les diverses formes que prenait la fête égyptienne en les rapprochant des textes grecs. — Le développement général de la croyance à l'immortalité dans l'ancienne Égypte est exposé par Breasted, *op. cit.* [p. 231], p. 48 ss.

(99) Sur la date de la fête à Rome, cf. Mommsen, *C. I. L.*, I², p. 333 ss. ; Wissowa, *Rel. der Römer*², p. 353. — Sur les dates des fêtes d'Osiris en Égypte dans le vieux calendrier et le calendrier alexandrin, cf. R. Weill, *Chronologie égyptienne*, 1926, p. 138 ss. — Dans les calendriers illustrés romains, Novembre, qui commençait par la fête égyptienne, est souvent représenté par un prêtre chauve d'Isis offrant un sacrifice ; cf. Strzygowski, *Die Calenderbilder des Chronogr. von 354*, Berlin, 1888, p. 78 ss. ; Boll, *Sitzungsber. Akad. München*, 1899, p. 137 ; Wissowa, *Römische Bauernkalender*, dans *Apophoreton*, 1903, p. 50, n. 2.

(100) Dans les mystères d'Abydos, le dieu Thot sortait en bateau pour repêcher le corps d'Osiris. Ailleurs, c'était Isis qui voguait à sa recherche. Nous ne savons si cette scène était jouée à Rome, mais elle l'était probablement à Gallipoli : des pêcheurs fictifs y simulaient la manœuvre du filet dans un Nil de convention ; cf. Foucart, *Rech. sur myst. d'Éleusis* (dans *Mém. Acad. Inscr.*, XXXV), p. 37. — A Tomi sur la mer Noire on trouve des ἱεροναῦται d'Isis (*Rev. des Études grecques*, 1916, p. 449) ; cf. *supra*, n. 94, et Lucien, *De dea Syria*, 7.

(101) Hérodote, II, 170 ; Chérémon, dans Porphyre, *Epist. ad Aneb.*, 31 : Καὶ τὰ κρυπτὰ τῆς Ἴσιδος ἐπαινεῖ καὶ τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀπόρρητον δείξει ; cf. Jambl., *De myster.*, VI, 5-7. — Sur les « mystères » d'Isis en Égypte, cf. Foucart, *loc. cit.*, p. 19 ss. ; Moret, *loc. cit.*, p. 18 ss., et *supra*, n. 98.

(102) Cf. *supra*, p. 71 ; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1574.

(103) *La cité antique*, I, ch. II, fin.

(104) Cf. Erman, *op. cit.* [p. 231], p. 96-97. — En Égypte, on avait coutume de modeler des images d'Osiris couché comme un mort, formées de boue et de graines dont la germination symbolisait la résurrection du dieu, et l'on a trouvé ces figures dans de nombreuses tombes où elles étaient placées, de même que les statuettes d'Attis (*supra*, p. 56), comme un gage d'immortalité (Wiedemann, *Osiris végétant*, dans *Muséon*, nouv. sér., IV, 1903, p. 111 ss. ; Frazer, *Adonis, Osiris*, II³, p. 89 ss.). C'est à cette pratique que paraît encore faire allusion Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, 27, 1 : *In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus. Huius trunci media pars subtiliter excavatur, illic de seminibus* [corrigé à tort en *segminibus*] *factum idolum Osiridis sepelitur*. Le pin qui servait de cercueil est peut-être un souvenir de l'arbre qui, suivant la légende (Plut., *De Iside*, 15 ss.), avait entouré et caché le cadavre d'Osiris à Byblos. Cf. Spiegelberg, *Arch. f. Religwiss.*, XIX, 1918, p. 194 ss. ; Gressmann, *loc. cit.*, p. 33 ss.

(105) C'est ce que suffiraient à prouver les bas-reliefs cités plus haut (p. 235, n. 22), où le mort héroïsé prend l'apparence de Sérapis. Comparer Kaibel, *I. G.*, XIV, nº 2098 : Εὐψύχι μετὰ τοῦ Ὀσείριδος. Cette conception matérielle de l'immortalité put s'accorder

facilement avec les vieilles idées italiques restées dominantes dans le peuple, selon lesquelles l'ombre du mort était un être corporel ayant les besoins des vivants. Cf. Friedländer, *Sittengeschichte*, IV[8], p. 383, et mon *Afterlife*, p. 46 ss., 118, 162.

(106) Le célèbre passage d'Apulée (*Met.*, XI, 23 ss.) où le romancier décrit l'initiation de son héros au culte d'Isis a provoqué dans ces dernières années un nombre considérable de commentaires, et non sans motif, car c'est la description la plus complète et la plus suggestive que nous possédions de l'admission d'un néophyte à des mystères antiques. De Jong (*De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*, Diss., Leiden, 1912, et *Das antike Mysterienwesen*[2], Leiden, 1919) a rapproché les hallucinations dont l'initié aurait eu la vision des phénomènes de l'occultisme moderne. Reitzenstein, dans des pages pénétrantes, a expliqué la signification générale de la cérémonie — un ἀπαθανατισμός — et interprété en philologue la terminologie mystique (*Archiv für Religionsw.*, VII, 1904, p. 406 ss.; *Hellenistische Wundererzählungen*, p. 116; *Hellenistische Mysterienreligionen*[3], p. 220 ss.). Dibelius (*Die Isisweihe bei Apuleius*, dans *Sitzungsb. Akad. Heidelberg*, 1917, p. 4), excluant toute extase ou expérience purement subjective, s'attache surtout à expliquer le contenu matériel des cérémonies décrites par Apulée. Loisy (*Mystères*, p. 150 ss.) croit aussi que la liturgie secrète consistait seulement en une série de tableaux, qui représentaient mystiquement la mort et la résurrection de l'ordinand. Eitrem (*Symbolae Osloenses*, IV, 1924, p. 52 ss.) interprète la cérémonie comme une série d'actes rituels symbolisant la renaissance du myste. — A mon sens, il n'est pas douteux que l'on montrât dans les ténèbres quelque représentation des enfers où l'âme devait se rendre — on les figurait parfois même au théâtre (Suétone, *Calig.*, 8 : *Parabatur et in mortem spectaculum quo argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur*). Mais, d'autre part, des textes de Plotin me paraissent rendre indubitable que les rites de l'initiation tendaient à provoquer une vision extatique, une union mystique avec la divinité; cf. le *Culte égyptien et le mysticisme de Plotin* (dans *Monuments Piot*, XXIV, 1921, p. 77 ss.). M. Nock attire mon attention sur l'intérêt qu'offre à cet égard un hymne à Mandoulis-Hélios (Preisigke, *Sammelbuch Gr. Urk.*, 4127), qu'il se propose de commenter dans l'*Archiv f. Religwiss.* — La découverte de la statuette polychrome du temple de Cyrène, reproduite pl. V, 3, confirme, si notre interprétation est exacte, la signification générale attribuée au récit d'Apulée : on simulait dans l'initiation la mort du myste, emmailloté comme une momie, et sa résurrection par une assimilation à Osiris ou à Isis, dont il prenait les insignes pour être offert à l'adoration des fidèles; cf. *Journal des Savants*, 1927, p. 319 ss. — Une autre explication de ce marbre de Cyrène, proposée par M. Silvio Ferri (*Studi e materiali di storia delle religioni*, III, 1927, p. 2335), me paraît peu admissible.

(107) Apul., *Met.*, XI, 6, fin.

(108) *Ibid.*, c. 24 : *Inexplicabili voluptate divini simulacri perfruebar*; cf. *supra*, n. 89.

(109) Plut., *De Isid. et Osir.*, 78, p. 383 A : Ὡς ἂν ἐξηρτημέναις (ταῖς ψυχαῖς) ἀπ' αὐτοῦ (τοῦ Ὀσίριδος) καὶ θεωμέναις ἀπλήστως καὶ ποθούσαις τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος. — Sur les rapports de la contemplation des statues avec la vision béatifique de la divinité et l'extase qui unit à elle, cf. Plotin, V, 1, p. 487 A ss., et mon *Mysticisme de Plotin* [n. 106], p. 79 ss. — De même dans le culte astral, la contemplation du ciel étoilé prépare ici-bas à celle des dieux célestes dans la vie future; cf. *Afterlife*, p. 298 ss., et *infra*, ch. VII, p. 164 ss.

(110) Cf. *supra*, p. 235, n. 24.

(111) On trouve fréquemment de pareils souhaits sur les monuments égyptiens, au moins depuis le Moyen Empire : « Donnez-moi de l'eau courante à boire... Mettez-moi la face au vent du nord sur le bord de l'eau et que sa fraîcheur calme mon cœur » (Maspero, *Études égyptiennes*, I, 1881, p. 189). « Oh ! si j'avais de l'eau courante à boire et si mon visage était tourné vers le vent du nord » (Naville, *op. cit.*, p. 174). Sur une stèle funéraire du musée de Bruxelles (Capart, *Guide*, 1905, p. 71) : « Que les dieux accordent de boire l'eau des sources, de respirer les doux vents du nord. » — Autres exemples cités par Capart, *Bull. rel. Égypte*, 1906-1907 (dans *Rev. hist. des religions*, 1909), p. 235. — L'origine très matérielle de ce vœu apparaît dans les textes funéraires où l'on voit l'âme obligée de traverser le désert, menacée par la faim et la soif, et obtenant de se rafraîchir grâce au secours des dieux (Maspero, *Ét. de mythol. et d'archéol. égypt.*, I, 1883, p. 366 ss.).

(112) Δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ, à Rome : Kaibel, *I. G.*, XIV, 1488, 1705, 1782, 1842 ; cf. 658, et *C. I. L.*, VI, 3, 20616. — Σοὶ δὲ Ὀσείριδος ἁγνὸν ὕδωρ Εἶσις χαρίσαιτο, *Revue archéol.*, 1887, p. 199 ; cf. p. 201. — Ψυχῇ διψώσῃ ψυχρὸν ὕδωρ μετάδος, *C. I. G.*, 6267 = Kaibel, *I. G.*, XIV, 1890 = *Epigr.*, 719. — Ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρων Αἰδωνεύς, Kaibel, *I. G.*, XIV, 1842 = *Epigr.*, 658. — Il est particulièrement intéressant de constater qu'à peu près le même souhait apparaît déjà sur la stèle araméenne de Carpentras (*C. I. Sem.*, I, nº 141), qui date des vᵉ-ivᵉ siècles av. J.-C. et provient d'Égypte : « Bénie sois-tu, prends de l'eau de devant Osiris. » La « source de la Mémoire » dont le mort doit boire l'eau fraîche, selon les tablettes orphiques [*supra*, note 24], se rattache probablement à la même croyance ; cf Rohde, *Psyché*, II[4], p. 399. — Un passage du livre d'Hénoch, manifestement inspiré par les conceptions égyptiennes, mentionne aussi la « source d'eau », la « source de vie » dans le séjour des morts (Hénoch, XXII, 2, 9 ; cf. Martin, *Le livre d'Hénoch*, 1906, p. 58, n. 1, et Bousset, *Relig. des Judentums*[3], 1926, p. 284). — Toutefois, on trouve mentionnée aussi l'eau donnée par le dieu des morts à Babylone (Scheil, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 15 sept. 1916 ; Baudissin, *Adonis u. Esmun*, p. 530 (n. à p. 437, 3). — Cf. *Apoc.*, VII, 17 : Ζωῆς πηγὰς ὑδάτων, et XXI, 6 : Πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς. Cf. Bruck, *Totenteil und Seelgerät*, 1926, p. 133.

(113) *Refrigerium.* L'origine égyptienne de l'expression chrétienne a souvent été signalée et ne peut faire de doute ; cf. Lafaye, *op. cit.*, p. 96, n. 1 ; Rohde, *Psyche*, II[4], p. 391, n. 1 ; Kraus, *Realenc. der christl. Altertümer*, s. v. *Refrigerium ;* Dieterich, *Nekyia*, p. 95 ss. ; Perdrizet, *Rev. des Études anciennes*, 1905, p. 32 ; Wilpert, *Pitture delle catacombe romane*, I, p. 390. — Les mots *refrigerare, refrigerium* furent adoptés par les chrétiens, semble-t-il, avec leur double sens païen. Ils désignent, d'une part, le repas célébré près d'un tombeau, de l'autre, le « rafraîchissement » de l'âme dans l'autre monde, l'un étant la prélibation de l'autre (*Afterlife*, p. 282 ss. ; cf. Delehaye, *Sanctus*, 1927, p. 136). [Une autre interprétation proposée par Audollent (*Mélanges Louis Havet*, 1909, p. 575 ss., et *Strena Buliciana*, 1924, p. 283 ss.) paraît inacceptable ; cf. Delehaye, *Journal des Savants*, 1926, p. 385 ss.] Ces mots sont employés avec la première signification dans les graffites du ivᵉ siècle découverts à Saint-Sébastien sur la *Via Appia*, mais que ces graffites soient seuls jusqu'ici à les entendre ainsi, reste surprenant ; ils ont la seconde acception, bien attestée, dans une série d'inscriptions (Diehl, nº 1565 ss.) et dans les prières liturgiques ; cf. Labriolle, *Bulletin d'ancienne litt. et archéol. chrétiennes*, II, 1912, p. 218 [sur

l'évolution du sens]; Grossi-Gondi, *Dissertazioni della pontif. Accad. Rom. di archeol.*, série II, t. XIV, 1920, p. 261 ss.; *Römische Quartalschrift*, XXIX, 1915, p. 221 ss. — La *refrigerii sedes* que l'Église catholique demande pour le défunt aux messes anniversaires apparaît dans les plus anciennes liturgies latines; cf., par exemple, Férotin, *Le « liber ordinum » en usage dans l'Église visigothique du Ve au XIe siècle* (dans Cabrol et Leclercq, *Monum. eccl. liturgica*, V), p. 404 : « Sitientem velut terram servi tui *illius* animam celesti perfusione refrigera... in loco viridi; Domine, ibi eum conloca, super aquam refectionis educa [l. educ] animam eius ad vitam. » Les Grecs, qui ne croient pas au Purgatoire, se sont toujours exprimés de même. Ainsi, des inscriptions de Nubie, exactement conformes à l'eucologe de Constantinople, souhaitaient que l'âme repose ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως (G. Lefebvre, *Inscr. gr. chrét. d'Égypte*, nos 636, 664 ss., et Introd., p. XXX; cf. Dumont, *Mélanges*, édit. Homolle, 1892, p. 585 ss.; Preisigke, *Wörterbuch Pap.*, s. v. ἀνάψυξις; Jalabert, dans *Dict. archéol. chrétienne*, s. v. *Inscriptions*, p. 683). Ce détail n'est pas sans importance, car il nous fournit un indice précieux de l'origine égyptienne de la prière pour les morts, qui est inconnue au paganisme gréco-romain — ici on priait les morts héroïsés, on ne priait jamais *pour* les morts. Mais dans une inscription araméenne du ve siècle (*C. I. Sem.*, I, no 123), on voit déjà mentionnée une offrande faite pour que le défunt parvienne à Osiris-Apis. L'Église a emprunté cet usage à la Synagogue, mais les Juifs eux-mêmes semblent l'avoir pris aux Égyptiens durant la période hellénistique, sans doute au cours du IIe siècle (S. Reinach, *Cultes, mythes*, I, p. 325; cf. Sottas, *La préservation de la propriété funéraire* [*Bibl. de l'Éc. des hautes études*, no 205], Paris, 1913, p. 75 ss.), comme ils leur doivent l'idée de la « source de vie » (*supra*, n. 112). La formule qui subsiste dans la liturgie grecque : ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ paraît indiquer une transposition judaïque de la doctrine de l'identification avec Osiris. L'explication qui présente ces mots comme désignant la place d'honneur au festin céleste (Preuschen-Bauer, *Wörterbuch des Neuen Test.*², s. v. Κόλπος) ne paraît pas primitive. — Cf. aussi la tablette orphique de Thurium (Kern, *Orphica*, 32 *c*) : Δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας, et Rohde, *Psyche*, II⁴, p. 421. — D'une manière générale, les rites funéraires du judaïsme ont fortement subi l'influence des usages sacrés de l'Égypte (Schwab, *Gazette archéol.*, VII, 1881, p. 81; Krauss, *loc. cit.*). Il serait intéressant d'étudier de plus près cette question, maintenant que les papyrus nous ont apporté des lumières nouvelles sur les coutumes égyptiennes de l'époque hellénistique; cf. Schubart, *Einführung in die Papyruskunde*, Berlin, 1918, p. 462 ss.

Une autre expression qui apparaît fréquemment dans les épitaphes latines, celle de *domus aeterna* (ou *aeternalis*), pour désigner la sépulture (cf. Dessau, *Inscr. sel.*, Index, p. 939; Ruggiero, *Dizion. epigr.*, s. v. *Domus*, p. 2060; *Thesaurus ling. Lat.*, I, p. 1139, 6 ss.; p. 1145, 78; le plus ancien exemple à Rome date de la République. *C. I. L.*, I², no 1319), est sans doute aussi d'importation égyptienne. En Égypte, « la tombe est la maison du mort, sa *maison d'éternité*, comme disent les textes » (Capart, *Guide du musée de Bruxelles*, 1905, p. 32). Les exemples de cette expression sont innombrables, et elle avait frappé les Grecs. Diodore de Sicile (I, 51, § 2) sait que les Égyptiens τοὺς τῶν τετελευτηκότων τάφους ἀϊδίους οἴκους προσαγορεύουσιν, ὡς ἐν Ἅιδου διατελούντων τὸν ἄπειρον αἰῶνα (cf. I, 93, § 1, εἰς τὴν αἰώνιον οἴκησιν). C'est probablement d'Égypte que cette appellation du sépulcre passa en Palestine et en Syrie. בית עלם, « maison d'éternité », apparaît déjà dans

les inscriptions phéniciennes (Malte, *C. I. Sem.*, I, nº 124 et la note) et dans l'*Ecclésiaste* (XII, 7) et resta en usage chez les Juifs ; cf. Krauss, *Talmüdische Archäol.*, 1911, II, p. 61 et n. 448-449, 421, qui attribue avec raison à cette formule, comme à d'autres usages juifs, une origine égyptienne. — Elle s'introduisit à Palmyre, probablement sous l'influence du judaïsme, qui y fut puissante [*infra*, ch. v, n. 82] ; cf. Vogüé, *Inscriptions sémitiques*, 32, 34, 65, où elle est rendue (36 *b*, 63) par αἰώνιος τάφος ; *Rép. épigr. sémit.*, I, nºs 149, 368 ; II, nºs 1072, 1079 ; III, nº 1604 ; Simonsen, *Sculpt. de Palmyre*, Copenhague, 1889, p. 38. Elle passa aussi dans l'épigraphie syriaque (par exemple inscr. du IIIe siècle, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1906, p. 123 ; cf. Payne-Smith, *Thes. Syr.*, II, 2899). — La traduction grecque de la formule sémitique, οἶκος αἰώνιος, se trouve pareillement en Syrie, par exemple à Marissa (Beit-Djebrin, inscr. peinte : *Jahrbuch des Instituts*, 1908, p. 409), et dans des épitaphes juives (catacombes de Monteverde à Rome : Paribeni, *Notizie degli Scavi*, 1919, p. 62, nº 3). Elle fut adoptée par les chrétiens (Jalabert, *Dictionn. arch. chr.*, s. v. *Inscriptions*, p. 672 ; cf. *Ibid.*, s. v. *Domus aeterna ;* Diehl, *Inscr. chr. sel.*, 3650 ss.). — On ne croyait plus, d'ailleurs, que le séjour dans la tombe fût vraiment « éternel », mais la déposition dans le sépulcre était nécessaire pour qu'on participât à une autre immortalité : c'est ce qu'exprime naïvement une épitaphe de Ma'rata dans la Syrie du Nord (*Princeton exped.*, div. III, sect. B, p. 106) : Αἰώνιος μὲν οἰκήσεως τόπος, τοῖς δέ γε εὐσεβῶς ζήσασιν ἱεροῦ προπύλαια παραδίσου · ἄνευ γὰρ ταύτης, ἐκείνης οὐδ(ε)ὶς μέτοχος ἔστ(αι). Ainsi s'explique la persistance dans le formulaire chrétien d'expressions comme *requies aeterna* répondant aux conceptions païennes les plus primitives sur la vie du mort, qui ne doit pas être troublée dans le tombeau ; cf. *Afterlife*, p. 193 ss. — Dans l'Orient musulman aussi, l'antique expression égyptienne s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Les Turcs désignent souvent le tombeau par les mots *dâr-ul-bâkâ*, « maison de l'éternité ».

Peut-être aussi — mais ceci est beaucoup plus problématique — le souhait de consolation Εὐψύχει, οὐδεὶς ἀθάνατος, qu'on rencontre si souvent gravé sur les tombeaux, même en pays latin, est-il inspiré par la religion égyptienne. On trouve εὐψύχει sur des épitaphes d'initiés aux mystères alexandrins : Kaibel, *I. G.*, XIV, nºs 1488, 1782 (Εὐψύχει κυρία καὶ δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ), 2098 (cf. *supra*, n. 112). Peut-être a-t-on joué sur le double sens d'εὔψυχος, qui signifie à la fois *animosus* et *frigidus* (cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 95 ss.). Mais, d'autre part, l'idée que résume la formule « Aie bon courage, personne n'est immortel », est celle qui inspire aussi le « chant du harpiste » ; hymne canonique qu'on psalmodiait en Égypte le jour des funérailles. Il engageait à « réjouir son cœur » avant la tristesse de la mort inévitable (Maspero, *Études égyptiennes*, I, 1881, p. 171 ss. ; cf. Naville, *op. cit.*, p. 171).

CHAPITRE V

La Syrie

BIBLIOGRAPHIE. — Les cultes syriens ont été étudiés surtout au point de vue de

leurs rapports avec le judaïsme : Bäthgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1888. — V. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 2 vol., Leipzig, 1876 ss. Le même auteur a publié de véritables monographies sur certaines divinités (Astarte, Baal, Sonne, etc.) dans la *Realencyclopädie für prot. Theol.* de Herzog-Hauck, 3e édit. Son grand ouvrage *Adonis und Esmun, eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und Heilgötter* (Leipzig, 1911), est important pour l'ensemble de la religion phénicienne et même sémitique. — Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 3e édit., avec des notes de Stanley Cook, Londres, 1927. — Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905. — Gressmann, *Die hellenistische Gestirneligion* (Beihefte zum alten Orient, 5), Leipzig, 1925, expose la diffusion de l'astrolâtrie chaldéenne, qui est aussi syrienne. — On consultera avec profit les articles de l'*Encyclop. of religion* de Hastings, « Phoenicians », « Nabataeans », « Palmyrenes », « Syrians ». — Sur la propagation des cultes syriens en Occident, cf. les ouvrages généraux cités *supra*, p. 205 et 213. — On trouvera des notices importantes dans Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, 8 vol., 1888-1924, et dans ses *Études d'archéologie orientale*, 1895-1897. Dussaud a réuni dans ses *Notes de mythologie syrienne* (Paris, 1903) une série d'articles pénétrants, parus dans la *Revue archéologique*. — Mes *Études syriennes* (Paris, 1917) sont consacrées en partie à des questions religieuses. — On verra cités plus bas d'autres articles ou monographies consacrés à des divinités particulières.

On ne peut négliger en étudiant les cultes et les croyances des Syriens ceux de l'Arabie et de la Mésopotamie qui leur sont apparentés : Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2e édit., Berlin, 1897 (réimpression en 1927) ; cf. Nöldeke, dans Hastings, *Realenc.*, s. v. *Arabs;* Ditlef Nielsen, *Zur Altarabischen Religion* (dans le *Handbuch der Altarab. Altertumskunde*), 1928, p. 176-250. — Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 3 vol., 1905-1912.

Les habitants de Harrân en Mésopotamie ou Sabéens restèrent païens jusqu'au moyen âge, et ils attirèrent l'attention des érudits musulmans, qui nous ont transmis des relations importantes de leurs croyances. Cf. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Sabismus.*, 2 vol., 1856 ; Dozy et De Goeje, dans les *Actes du VIe congrès des orientalistes*, Leyde, 1888, II, p. 285 ss. (prières aux planètes).

Baudissin a traité en général des sources de notre connaissance de la religion phénicienne et araméenne, *Archiv für Religionsw.*, XVI, 1913, p. 389-422. — En dehors de l'Ancien Testament, les principales sources littéraires, beaucoup plus tardives, il est vrai, sont l'ouvrage de Philon de Byblos (p. 107) et le traité de Lucien, *De dea Syria*. Celui-ci a été traduit avec des notes utiles, mais insuffisantes, par Strong et Garstang, *The Syrian goddess*, Londres, 1913 ; cf. Clemen, dans *Abhandl. Grafen von Baudissin überreicht*, 1918, p. 83-106 [cf. *supra*, p. 212, n. 23]. Parmi les textes syriaques, le plus digne d'attention est l'homélie de Jacques de Saroug sur la chute des idoles (Landesdorfer, *Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug*, Munich, 1914 ; cf. Vandenhoff, *Oriens christianus*, 1915, p. 235-262).

La pénurie de documents originaux du paganisme sémitique rend précieuse pour nous la littérature sacrée des Mandéens de la basse Mésopotamie, chez lesquels se sont transmises d'antiques croyances plus ou moins altérées. Mais la valeur historique de ces livres serait plus sûre si l'on pouvait en déterminer plus exactement la date et les

sources. M. Max Lidzbarski a eu le grand mérite de rendre ces écrits plus accessibles par une série de bonnes éditions et traductions et de donner une nouvelle impulsion à leur étude : *Der Johannesbuch der Mandäer*, Giessen, 1905-1915 ; *Mandäische Liturgien*, dans *Abhandl. Ges. Wiss. Göttingen*, XVII, 1920 ; *Ginza, der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Leipzig, 1925. Elles ont permis de se faire des doctrines mandéennes une idée beaucoup plus précise que précédemment (cf. Kessler, dans Herzog-Hauck, *Realenc.*[3], s. v. *Mandäer* ; Brandt, dans Hastings, *Encycl. of Rel.*, s. v. *Mandaeans*, où l'on trouvera la bibliographie antérieure). — M. Lidzbarski a soutenu l'opinion que les Mandéens auraient émigré en Babylonie de l'Ouest, plus précisément de la région du Haurân, et que leur secte serait issue du judaïsme, mais cette manière de voir a généralement été contestée. Cf., sur les sources des écrits mandéens, Svend Aage Pallis, *Mandaean studies*, Londres, 1926. M. Burkitt a récemment prouvé l'emploi de la Peshittā (trad. syriaque de la Bible) dans certains passages, ce qui nous transporte en pleine période chrétienne (*Journal of theological studies*, XXIX, 1928, p. 228 ss., 235 ss.), et M. Erik Peterson s'est attaché à démontrer que les croyances mandéennes dépendaient de celles de certaines sectes baptistes postérieures non seulement au christianisme, mais même au manichéisme (*Urchristentum und Mandäismus*, dans *Zeitschr. für Neutestam. Wissensch.*, 1928, p. 55 ss.).

Les fouilles entreprises en Palestine ont beaucoup appris sur les coutumes funéraires et la plus ancienne idolâtrie : ces données ont été résumées par le Père Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, 1907. Cf. Macalister, *A century of excavation in Palestine*, Londres, 1925. — On trouvera enregistrés dans *Syria* (I-IX, 1920 à 1928) les résultats des recherches qui se sont multipliées en Syrie depuis l'occupation française. Nos *Fouilles de Doura-Europos* (Paris, 1926) ont été intéressantes pour le culte palmyrénien et celui de Nanaïa. Il nous manque un recueil des monuments que nous a laissés le paganisme syrien. Un choix restreint en est publié par Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, livraison IX, Leipzig, 1926, nos 81 ss.

Pour l'étude des survivances païennes dans les croyances d'aujourd'hui, on pourra recourir à Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, 1903. Cf. Jaussen, *Coutumes des Arabes du pays de Moab*, 1908, p. 287 ss., et *Naplouse*, 1928. Un élément païen s'est conservé jusqu'à nos jours dans la religion des Nosaïris ou Alaouïtes (R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosaïris*, Paris, 1900) et dans celle des Druzes (Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, 2 vol., Paris, 1928 ; Guys, *Théogonie des Druzes*, Paris, 1863). — Pour les Yézidis ou adorateurs du diable, cf. *infra*, ch. VI, n. 58.

(1) Atargatis, cf. *Realenc*, s. v. *Atargatis* et *Dea Syra ;* Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Syria dea*. Sur l'étymologie du nom : Albright, *Americ. journal of semitic languages*, 1925, p. 73 ss. [*'Atar* et *'Atta*, déesses sœurs?]. Il reste peu de chose du temple d'Hiérapolis, remplacé par une mosquée, cf. *Études syriennes*, 1917, p. 36 ss. Des fouilles ont été entreprises depuis à Hiérapolis par MM. Paul Perdrizet et Seyrig. La publication de leurs résultats est attendue.

(2) Lucien, *Lucius*, 35 ss. ; Apul., *Metam.*, VIII, 24 ss. ; cf. Photius, *Bibl.*, cod. 129 ; *Realenc.*, s. v. *Lukios*, 6. — La description de ces écrivains a trouvé récemment une confirmation dans une inscription découverte à Kefr-Hauar en Syrie : un esclave de la déesse syrienne, « envoyé par sa maîtresse » [κυρία ; cf. *infra*, note 56], se vante d'avoir rap-

porté de chacune de ses tournées « soixante-dix sacs » (Fossey, *Bull. corr. hell.*, XXI, 1897, p. 60 ; cf., sur le sens de πήρα, « sac », Deissmann, *Licht von Osten*[4], 1923, p. 87 ; Apulée dit *sacculos farcientes*).

(3) Cf. Riess, dans Pauly-Wissowa, s. v. *Astrologie*, col. 1816, et *infra*, ch. VII, p. 152.

(4) Caton, *De agric.*, V, 4.

(5) Roussel, *Délos, colonie athénienne*, 1916, p. 259 ss., 352 ss. Les esclaves étaient nombreux parmi ses fidèles (p. 266). Cf. Dittenberger, *Sylloge*[3], n°s 1135 ss., et *supra*, ch. II, n. 39. Au temple des dieux syriens (cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1910, p. 300 ss.) était adjoint un théâtre sacré, comme dans certains sanctuaires sémitiques ; cf. *Fouilles de Doura-Europos*, p. 185, 188 ss. — Les « Poseidoniastes » de Béryte avaient dans l'île un établissement décrit par Picard, *Explor. archéol. de Délos*, VI, 1921. — Le culte d'Atargatis avait pénétré aussi, dès le IIIe siècle av. J.-C., à Bérée en Macédoine, où il devait se perpétuer jusqu'à l'époque romaine ; cf. Orlandos, Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον, II, 1916, p. 144 ss. Sa présence au Pirée est attestée à la même date.

(6) Depuis l'année 187, on trouve signalées aussi à Rome les musiciennes de Syrie (*sambucistriae*), dont le nombre alla toujours en augmentant (Tite-Live, XXXIX, 6 ; cf. Friedländer, *Sittengesch.*, III[8], p. 361).

(7) Florus, II, 7 (III, 9) ; cf. Diodore Sic., fr. 34, 2, 5.

(8) Plut., *Vit. Marii*, 17.

(9) Juvén., VI, 351 ; Martial, IV, 53, 10 ; IX, 2, 11 ; IX, 22, 9.

(10) *C. I. L.*, VI, 399 ; cf. Wissowa, *Rel. Römer*[2], p. 360 ; Suétone, *Néron*, 56.

(11) Ce temple, mentionné par le Chronographe de 354 (Mommsen, *Chron. minora*, I, p. 247, 23 : *templum Iasurae ;* cf. Jordan, *Hermes*, VI, 1872, p. 314 ss.), a été retrouvé par Gauckler sur le versant du Janicule, près du *lucus Furrinae*. On y a déblayé les ruines de trois édifices superposés, le premier datait probablement du temps de Néron, le deuxième de l'époque des Antonins, le troisième du IVe siècle. A côté de la déesse syrienne, on y adorait d'autres dieux syriens : Hadad du Liban, *Hadad* ἀκρορείτης, *Maleciabrudus* [cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, VIII, p. 52, et *infra*, n. 25]. Un syncrétisme complaisant y fit même admettre des images de divinités grecques et jusqu'à une statue en basalte d'un pharaon ; cf. Nicole et Darier, *Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule* (*Mél. École fr. de Rome*, XXIX), Rome, 1909 ; Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris, 1912 ; cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1917, p. 275 ss. — Darier (*Les fouilles du Janicule*, Genève, 1920) a donné la bibliographie complète des travaux consacrés à cette importante découverte. — Sur la statuette de bronze trouvée dans une cachette d'un autel triangulaire, cf. la légende de notre planche XI, 3. L'idole couchée dans sa sépulture devait en être retirée le jour où l'on fêtait la résurrection du dieu ; cf. Firmicus Maternus, 22, 13 : *Idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis*. L'œuf, symbole d'une vie nouvelle, est un élément fréquent du culte des morts ; cf. Nilsson, *Archiv f. Religwiss.*, 1908, p. 530 ; Silvio Ferri, *Studi e materiali di storia delle relig.*, 1927. Ce ne peut être ici l'œuf cosmique des orphiques qui avait passé dans les mystères de Bacchus, Macrobe, *Sat.*, VII, 16, 8.

(12) J'ai dit quelques mots de cette colonisation dans mes *Mon. rel. aux myst. de Mithra*, I, p. 262. Déjà, Courajod l'a envisagée au point de vue des influences artistiques, *Leçons du Louvre*, I, 1899, p. 115, 327 ss. Un exposé sommaire de ce mouvement

d'émigration est donné par Friedländer, *Sittengeschichte*, II[8], p. 80 ss. ; Bouchier, *Syria as a Roman province*, p. 171, 179. On trouvera des données utiles dans Parvân, *Die Nationalität der Kaufleute im Römischen Kaiserreiche*, Breslau, 1909, p. 10 ss. ; dans Rostovtzeff, *Economic history of the Roman empire*, 1927, p. 158 ss. et *passim*, et surtout dans Solari, *Delle antiche relazioni commerciali fra la Siria e l'Occidente ;* I : *In Roma e Gallia* (dans *Annali delle Università Toscane*, N. S., I, 6), 1916 ; cf. Solari, *Rivista indo-graeca-italica*, 1921, p. 165-167. — J'espère pouvoir revenir bientôt sur cette Diaspora syrienne sous l'Empire.

(13) Cf. *supra*, n. 5.

(14) *I. G.*, XIV, 2540 ; *Syria*, V, 1924, p. 342 ss. ; cf. *infra*, n. 24.

(15) Cf. Ch. Dubois, *Pouzzoles antique*, 1907, p. 83 ss., 156 ss.

(16) Waltzing, *Corporations professionnelles*, III, nº 1961 ; *C. I. L.*, III, S. 14165[8] = Dessau, 6987 ; cf. Constans, *Arles antique*, Paris, 1921, p. 210 ss., sur le commerce de ce port avec l'Orient.

(17) Kaibel, *I. G.*, XIV, 2532 = *C. I. L.*, XIII, 2448 ; Dessau, 7529.

(18) *C. I. L.*, XIII[3], 5373.

(19) Pour la période postérieure à Constantin, cf. Scheffer-Boichorst, *Zur Gesch. der Syrer im Abendlande* (dans *Mitt. des Instituts für Œsterreichische Geschichtsforschung*, VI), 1883 ; Bréhier, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge* (dans *Byzant. Zeitschr.*, XII), 1903, p. 1 ss. ; cf. Jalabert, *Revue de l'Orient chrétien*, IX, 1904, p. 96 ss. ; Wolfram, *Lothr. Jahrb. für Altertumskunde*, XVII, 1905, p. 318 ss. ; Pirenne, *Les villes du moyen âge*, Bruxelles, 1927, p. 19 ss.

(20) Grég. de Tours, *Hist. Fr.*, VIII, 1. — Sur la diffusion des Syriens en Gaule, cf. Bréhier, *loc. cit.*, p. 16 ss. ; Solari, *loc. cit. ;* Jullian, *Hist. de la Gaule*, V, p. 15.

(21) Les Carthaginois connaissaient l'éléphant, qui a disparu du nord de l'Afrique, mais non le chameau, qui en paraît aujourd'hui inséparable. Le dromadaire a été introduit de Syrie sous l'Empire, créant la possibilité du transport par caravanes et donnant ainsi une prospérité nouvelle au pays, en particulier à la Tripolitaine ; cf. Gsell, *Hist. de l'Afrique du Nord*, I, p. 58 ss., 60, n. 2, et *La Tripolitaine et le Sahara au IIIe siècle*, dans *Mém. Acad. Inscr.*, XLIII, 1926. Peut-être l'emploi de méharistes (*dromedarii*) dans l'armée a-t-il précédé l'utilisation commerciale du chameau (Carcopino, *Syria*, VI, 1925, p. 148, n. 5).

(22) Cf. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, Paris, 1904.

(23) Ovide, *Ars amat.*, I, 75 ; cf. Dessau, *Inscr.*, 4273. — Culte d'Adonis : Baudissin, *op. cit. ;* Frazer, *Adonis, Attis*[3], 1919, et, sur les trois jours de fête, Glotz, *Rev. des Études grecques*, XXXIII, 1920, p. 168-222. — Adonis a laissé peu de traces à Rome, où il paraît n'avoir eu qu'une importance secondaire, sauf sous les Sévères (*Vit. Heliog.*, 7, 4). Les κῆποι Ἀδώνιδος du palais de Domitien (Philostr., *Vit. Apoll.*, 32) et les *Adonaea* du plan de Caracalla (Jordan-Hülsen, *Topogr. der Stadt Rom*, III, p. 87, n. 113) ne peuvent être ces éphémères, « jardins d'Adonis », qu'on faisait pousser pour la fête, mais ils se rattachent certainement au culte du dieu phénicien. Une inscription publiée récemment (*Syria*, V, 1924, p. 333, 341) mentionne un κῆπος Ἀδώνεως à Laodicée ; c'était probablement un jardin où l'on cultivait des fleurs pour les cérémonies sacrées (cf. Glotz, *loc. cit.*, p. 188). — Il n'est pas certain que le culte d'Adonis soit arrivé aux Romains directe-

ment de Phénicie. Il était populaire à Alexandrie (Théocrite, *Id.*, 15 ; cf. Glotz, *loc. cit.*), et il dut pénétrer dans l'Italie méridionale dès l'époque hellénistique, comme le prouvent les peintures de vases (un choix de monuments dans Haas, *Bilderatlas*, *loc. cit.*, nos 94 ss. ; cf. p. XII ss.).

(24) Cf. Roscher, *Lexik.*, s. v. *Salambas*. — Le récit du martyre des saintes Juste et Rufine, tel que nous le rapportent le *Breviarium Eborense* et les *Passionnaires*, nous fournit des détails curieux sur la célébration des Adonies à Séville. J'ai essayé de les interpréter, *Syria*, VIII, 1927, p. 330 ss. La fête était précédée d'une collecte, où des femmes, promenant par la ville la statue de Salambo, dansaient autour de leur idole avant de recueillir les dons ; on plantait dans des pots de terre les « jardins d'Adonis » ; une grande procession, que les dévots suivaient nu-pieds, parcourait les campagnes, et l'on jetait probablement pour finir les poupées d'Adonis mort dans un puits sacré. — Cf. *infra*, p. 259, n. 63.

(25) Balmarcodes ; cf. *Realenc.*, s. v. ; Jalabert, *Mélanges fac. or. Beyrouth*, I, p. 182. — Danses sacrées au son des cymbales et des crotales dans les temples syriens : *Fouilles de Doura-Europos*, p. 203 ; cf. Wiegand, *Baalbek*, II, 1923, p. 36. — Comparer la danse des idoles, dans le *Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, p. 12, édit. Bratke (*Texte und Unters.*, N. F., IV, 3), 1899. — Sur le Baal du Liban et *Maleciabrudus* (Dessau, *Inscr. sel.*, 9282), cf. *supra*, note 11.

(26) Marnas : l'existence d'un *Marneion* à Ostie peut être déduite de la dédicace, *C. I. G.*, 5892 ; cf. Drexel, dans Roscher, *Lex.*, s. v., col. 2382. C'est probablement avec le culte du dieu de Gaza que s'introduisit la fête du Maïoumas ; cf. Lydus, *De Mens.*, IV, 80 (p. 133, Wünsch) ; Suidas, s. v. Μαιουμᾶς ; Drexel, *loc. cit.*, col. 2287 ; *Fouilles de Doura-Europos*, p. 189, 194.

(27) Cf. *Fouilles de Doura-Europos*, Introd., p. XLVII ss.

(28) Cf. *Realenc.*, s. v. *Damascenus*. Sur le temple et le culte de Damas, cf. Watzinger et Wulzinger, *Damaskus*, 1921, et Dussaud, *Syria*, III, 1922, p. 219 ss.

(29) *Realenc.*, s. v. *Dusares*, *Dusaria*. — Temple à Sî (Seia), dans le Hauran : Butler, *Princeton exped. to Syria*, section A, div. II, p. 385, Leyde, 1916. Dusarès y était associé à Mithra (*Rev. hist. des religions*, LXXVIII, 1918, p. 207 ss.). — Culte en Arabie : Jaussen et Savignac, *Mission en Arabie*, I, p. 141, 145, 173 ; cf. *Rep. épigr. sémitique*, II, 675 ss. ; III, 1427, 1432. — Autres dieux arabes : Manavat [cité *infra*, n. 39] ; la planète Vénus : Ditlef-Nielsen, *op. cit.*, 203 ss., 228 ss. ; *Syria*, VIII, 1927, p. 368. Cf. *infra*, n. 44, 45.

(30) Dédicace de Cordoue : *Syria*, V, 1924, p. 343 ; cf. *Archiv f. Religionsw.*, XXII, 1923, p. 127. — Sur Allath, cf. Wellhausen, *Arab. Heidentum*², 29 ss. ; *Fouilles de Doura-Europos*, p. 131 ss., 388.

(31) Malalas, XI, p. 280, 12 Bonn. — Culte du dieu : Dussaud, *Realenc.*, s. v. *Hadad*, *Heliopolitanus* ; cf. *Syria*, I, 1920, p. 1 ss. ; II, 1921, p. 40 ss. ; A. B. Cook, *Zeus*, t. I, p. 549-591. — Le temple a été entièrement dégagé par une mission allemande de 1898 à 1905 ; cf. Wiegand, *Baalbek*, 3 vol., Berlin, 1921-1925. A côté du temple de Zeus (Hadad), un autre était consacré à Atargatis (Vénus) et non à Bacchus ; cf. Thiersch, *Nachrichten Ges. Wiss. Göttingen*, 1925, p. 1-25.

(32) *C. I. L.*, X, 1634 = Dessau, 300 : *Cultores Iovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt;* cf. *C. I. L.*, XII, 4288 ; XIII, 6658.

(33) Archers syriens : cf. *Fouilles de Doura-Europos*, p. XLIX, LIV.

(34) Les troupes auxiliaires syriennes sont énumérées par Cichorius, *Realenc.*, s. v. *Ala* et *Cohors*. Il y a, en outre, un certain nombre de *numeri Hemesenorum* et *Palmyrenorum* (*Fouilles de Doura-Europos*, p. LV). — Sur les garnisons syriennes du *limes* africain, dont les vétérans paraissent avoir colonisé cette région, cf. Carcopino, *Syria*, VI, 1925, p. 120 ss. — Cohorte *Apamenorum* dès le Ier siècle en Cyrénaïque : S. Ferri, *Rivista di Tripolitania*, II, 1926, p. 363 ss. ; cf. *Syria*, VIII, 1927, p. 84.

(35) Culte du Zeus Kasios : Salač, *Bull. corr. hell.*, XLVI, 1922, p. 160-189. On le trouve à Corcyre, à Délos, à Épidaure, à Pélusium, etc. — Sacrifice d'Hadrien : *V. Hadriani*, 14. Les Nosaîris adorent encore sur le même sommet le soleil levant (nos *Études syriennes*, p. 352). — On a découvert au cap Palos, sur la côte de la Bétique, une ancre avec l'inscription Ζεὺς Κάσιος σώ[ζων]. Elle montre la route qui a conduit les cultes syriens à Séville (n. 24) et à Cordoue (n. 30). — Dédicace *Deo Casio* à Heddernheim (*C. I. L.*, XIII, 2, nº 7330) ; cf. Dessau, 4043 : *Iovi Casio* à Corcyre.

(36) *C. I. L.*, VII, 759 = Bücheler, *Carmina epigr.*, 24. — Deux dédicaces consacrées à l'Hercule tyrien (Melkart) et à Astarté ont été découvertes à Corbridge, non loin de Newcastle (*I. G.*, XIV, 2553). Peut-être des archers de Tyr y étaient-ils cantonnés.

(37) Baltis : *Realenc.*, s. v.

(38) Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. *Aziz;* cf. Wissowa, *op. cit.*, p. 303, n. 7.

(39) Sur l'étymologie de Malakhbel, cf. Dussaud, *Notes*, p. 24 ss. — Sur son culte en Occident, cf. Ed. Meyer, dans Roscher, *Lexikon*, s. v. — Divinités palmyréniennes : Bèl (*Realenc.*, s. v.), Iarhibol (dieu solaire ; *Realenc.*, s. v.), Aglibol (dieu lunaire ; cf. *Doura-Europos*, p. 104 ss., 132 ss.), Bebellahamon (cf. *Realenc.*, s. v. *Hammo*), Benefal et Manavat (*C. I. L.*, III, 7954[2] = Dessau, 4341 ; cf. *supra*, n. 29). — La patrie de Beellefarus ou Beheleparus (Dessau, 4342-3) reste inconnue ; cf. Ronzevalle, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1904, p. 329.

(40) Kan, *De Iovis Dolicheni cultu*, Groningue, 1901 ; cf. *Realenc.*, s. v. *Dolichenus ; Études syriennes*, p. 173-202 ; A. B. Cook, *Zeus*, I, 1914, p. 605-633. — Un temple nouveau découvert *auf dem Zugmantel* : Jacobi, *Bericht des Saalburgmuseums*, VI, 1914-1924, p. 168 ss. — Ce serait faire œuvre utile que de réunir tous les monuments de ce culte ; leur interprétation serait instructive ; cf. *Syria*, I, 1920, p. 183 ss., et *infra*, ch. VI, n. 34 ss.

(41) Réville, *Relig. sous les Sévères*, p. 237 ss. ; Wissowa, *op. cit.*, p. 366 ; cf. *Realenc.*, s. v. *Elagabal ; Syria*, V, 1924, p. 343. — M. von Domaszewski (*Archiv für Religionsw.*, XI, 1908, p. 223 ss.) a insisté avec raison sur la valeur du monothéisme solaire qui se constitua dans les temples de Syrie, mais il attribue (p. 235) au clergé d'Émèse une part trop exclusive dans la formation de cette théologie (cf. *infra*, p. 270, n. 117) ; elle est commune à toute la Syrie et elle s'affirme notamment à Palmyre (*infra*, p. 263, n. 82).

(42) Cf. *infra*, n. 82 ; *Realenc.*, s. v. *Domitius*, nº 36, col. 1398. — Toutefois, on doit noter que le Soleil était déjà la divinité tutélaire de Claude le Gothique ; Maurice, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1909, p. 168.

(43) Cf. Curtiss, *op. cit.;* Jaussen, *op. cit.*, [p. 250].

(44) Cf. Robertson Smith, *passim;* Lagrange, p. 158-216 ; Vincent, *op. cit.*, p. 102-123, 144 ss. — Pierres consacrées à Vénus (Al-Uzzâ) chez les Arabes ; cf. *Rev. hist. des religions*, 1906, I, p. 154, et LXIV, 1911, p. 147. — La puissance de cette litholâtrie sémitique peut se mesurer à sa persistance. Philon de Byblos définit les bétyles des λίθοι ἔμψυχοι (2, § 20, *F. H. G.*, III, p. 563) ; Hippolyte dit de même (*Ref. haer.*, V, 7, 10, p. 81 Wend.) que dans les mystères syriens (Ἀσσυρίων τελεταί) on enseigne que les pierres sont animées (οἱ λίθοι εἰσὶν ἔμψυχοι · ἔχουσι γὰρ τὸ αὐξητικόν), et la même doctrine se perpétua dans le manichéisme (Titus de Bostra, II, 60, p. 60, 25, édit. Lagarde) : Μάνης οὐκ αἰσχύνεται δὲ καὶ λίθους ἐμψυχῶσθαι λέγων καὶ τὰ πάντα ἔμψυχα εἰσηγούμενος. Elle apparaît d'ailleurs aussi chez les philosophes présocratiques (Diels, *Vorsokr.*, index, s. v. λίθος), et, tout à la fin du paganisme, une dévotion superstitieuse envers les bétyles se développe encore chez les néo-platoniciens ; cf. Conybeare, *Transact. congress history of relig.*, Oxford, 1908, p. 177 ; Damascius, *Vita Isidori*, § 203 ; Proclus, dans Bidez, *Psellus*, p. 149, 19 ss., 227, 17. — Cf. Hopfner, *Offenbarungszauber*, Index, s. v. *Baitylia*, *Steine*.

(45) Luc, *De dea Syria*, 41 ; cf. l'inscription de Narnaka avec la note de Clermont-Ganneau, *Recueil arch. or.*, II, p. 163. — Culte du taureau en Syrie : Ronzevalle, *Mélanges fac. or. Beyrouth*, I, 1906, p. 225, 238 ; Vincent, *op. cit.*, p. 169. — Culte du vautour (Nasr) chez les Arabes : *Revue de philologie*, L, 1926, p. 18 ss.

(46) Philon Alex., *De Provid.*, II, c. 107 (II, 646 M) ; cf. Lucien, *De dea Syria*, 54.

(47) Notamment sur le mont Éryx en Sicile (Ael., *Nat. anim.*, IV, 2). Cf. *Realenc.*, s. v. *Dea Syria*, col. 2242 ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Syria dea*, p. 1595. — Pigeons sacrés en Asie Mineure : Buckler, *Annual Brit. school. Athens*, XXI, 1914-1916, p. 170 ss. — On trouve encore des pigeons dans la cour de la grande mosquée à Damas et ceux de la place Saint-Marc, à Venise, sont respectés comme l'étaient ceux des temples syriens. Cf. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*[6], p. 335 ss.

(48) Tibulle, I, 7, 17 : « Quid referam ut volitet crebras intacta per urbes | Alba Palaestino sancta columba Syro. »

(49) Lucien, *De dea Syria*, 14 ; Diodore, II, 4, 2 ; Ovide, *Mét.*, IV, 46 ; V, 331 ; cf. Dussaud, *Notes*, p. 99. — C'est à tort, ce semble, qu'on a cru aussi Dagon ichthyomorphe ; cf. *ibid.*, p. 77 ss.

(50) *Realenc.*, s. v. *Dea Syria*, p. 2241 ; Saglio-Pottier, *Dict.*, *loc. cit.*, p. 1594 ss. ; Robertson Smith, *Relig. Sem.*, p. 175. — Outre l'étang d'Hiérapolis, qui subsiste encore (*Études syriennes*, p. 36 ss.), d'autres bassins paraissent avoir servi de viviers aux poissons sacrés près des temples des dieux syriens, ainsi à Délos (Roussel, *Délos, colonie athénienne*, p. 254) et au sanctuaire du Janicule à Rome (*Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1917, p. 275 ss.).

(51) Les auteurs anciens font souvent allusion à cette superstition des Syriens (les textes ont déjà été réunis par Selden (*De dis Syris*, II, c. 3, p. 268 ss., édit. de 1672 ; cf. *Realenc.*, s. v. *Ichthys*, col. 845 ss.). Robertson Smith (*loc. cit.*, p. 449) la rapproche avec raison de certaines idées des sauvages. Comme beaucoup de croyances primitives, celle-ci s'est maintenue jusqu'à nos jours. Non loin de l'ancienne Dolichè, à Sam-Keuï et à Chairwân, des bassins, alimentés par des sources, contiennent des poissons qu'il est interdit d'en retirer (*Études syriennes*, 1917, p. 186). Près de la mosquée d'Édesse se trouve

un grand étang : il est défendu d'en pêcher les poissons, considérés comme sacrés, et l'on croit que celui qui en mangerait serait frappé de mort (Tavernier, *Voyages*, édit. 1679, I, p. 183 ; Sachau, *Reise in Syrien*, 1883, p. 196 ss. ; cf. Lord Warkworth, *Diary in Asiatic Turkey*, Londres, 1988, p. 242). Il en est de même à la mosquée de Tripoli et ailleurs (Lammens, *Au pays des Nosaïris*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, p. 2). En Asie Mineure aussi, on retrouve la même superstition : à Tavshanli, au nord d'*Aezani*, sur le Rhyndacus supérieur, il y a encore une citerne carrée, remplie de poissons sacrés, qu'il n'est pas permis de toucher [note communiquée par M. Munro]. Calder signale le même fait pour deux étangs à Kara-Hissar, près de Docimium (*Journal of Roman Studies*, II, 1912, p. 246 ss.). — Les voyageurs en Turquie ont souvent observé que la population ne mange pas de poisson, même là où elle souffre du manque de nourriture (Sachau, *loc. cit.*, p. 196), et la croyance généralement répandue que leur chair est malsaine et peut provoquer des maladies n'est pas dépourvue de tout fondement réel. Michel le Syrien (trad. Chabot, III, p. 245) raconte qu'en 1135 les Turcs campèrent sur la rive de l'Oronte, « ils mangèrent de ses poissons et, soit par un effet quelconque, soit par un châtiment d'en haut, la plupart d'entre eux moururent subitement ». Albiruny (*Chronology of Nations*, trad. Sachau, 1879, p. 188, 1) rapporte des Harraniens que *some of them do not eat fish, fearing that it might be a silurus electricus*, etc. Voici ce que dit à ce sujet M. Ramsay (*Impressions of Turkey*, Londres, 1897, p. 288) : *Fish are rarely found and when found are usually bad : the natives have a prejudice against fish and my own experience has been unfavourable... in the clear, sparkling mountainstream that flows through the Taurus by Bozanti-Khan, a small kind of fish is caught. I had a most violent attack of sickness in 1891 after eating some of them, and so had all who partook.* Le capitaine Wilson, qui a séjourné de longues années en Asie Mineure, affirme (*Handbook of Asia Minor*, p. [19]) que *the natives do not eat fish to any extent.* La prohibition « totémique » semble bien avoir ici, malgré qu'on en ait, une origine hygiénique. On s'est abstenu de tous les poissons, parce que certaines espèces sont dangereuses, c'est-à-dire habitées par des esprits malfaisants, et les tumeurs qu'envoie la déesse syrienne sont l'œdème provoqué par l'empoisonnement.

(52) C'est ce qu'indique clairement Julien (*Or.*, V, p. 176 D), lorsqu'il remarque que le poisson n'est pas sacrifié en l'honneur des dieux (ἐν ταῖς τιμητηρίοις), mais qu'il l'est dans les rites des mystères (ἐν τελεστικαῖς θυσίαις). Cf. Mnaséas de Patara, fr. 32 (*F. H. G.*, III, 115) ; Dittenberger, *Sylloge*[3], n° 997 ; Diog. Laërce, VIII, 34 ; et *Gaïonas le Deipnokritès*, dans *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1917, p. 275 ss. — De même, le porc, qui est regardé comme impur et ne se mange pas en Syrie (*supra*, p. 218, n. 39), était primitivement un animal sacré, *tabou* (Lucien, *De dea Syria*, 54, mentionne les deux conceptions), et l'on en pouvait consommer la chair après certains sacrifices exceptionnels (Robertson Smith, *Religion Semites*[3], p. 290 ; cf. Reinach, *Cultes, mythes*, I[3], p. 68 ss.).

Les repas sacrés sont attestés pour un grand nombre de temples syriens, en Orient comme en Occident. A Palmyre, on trouve un συμποσίαρχος τῶν τοῦ Διὸς Βήλου ἱερέων. Waddington, 2606 a ; cf. *Inscr. Gr. Rom.*, III, 1045 ; 1533. Comparer l'intéressante dédicace d'un thiase palmyrénien publiée et commentée par Ingholt, *Syria*, t. VII, 1926, p. 136 ss. — Pour Doura, cf. *Fouilles de Doura-Europos*, p. 115, n. 4, 385. — A Damas, un chef des cuisines sacrées : *Syria*, III, 1922, p. 224, n. 3. — *Cenatorium* et *triclinium*

dans les temples de Jupiter Dolichénus (*C. I. L.*, III, 4789; VI, 30931; XI, 696; cf. *Mon. myst. de Mithra*, II, p. 501); *promulsidaria et mantelium* offerts à la *Venus Caelestis* (*C. I. L.*, X, 1598); construction d'un temple de Malakhbel avec une *culina* (*C. I. L.*, III, 7954 = Dessau, 4341). Mention d'un δειπνοκρίτης δείπνοις κρείνας πολλὰ μετ' εὐφροσύνης dans le temple du Janicule (*Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1917, p. 281 ss.); cf. *Realenc.*, s. v. *Gad.*, p. 435, 438 ss., et Lagrange, *Rel. sém.*[2], p. 509. — Parmi les Juifs de Pologne à la fête du Rosh-Hashanah, on célèbre encore dans la synagogue un repas largement arrosé de vin, qui commence traditionnellement par une carpe, banquet sacré dont l'usage remonte certainement à l'antiquité, où il se terminait pareillement en orgie (Is., 28, 8; I Sam., 1, 13; cf. Galling, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients*, 1925, p. 73 ss.). Ces festins, qu'ils fussent païens ou juifs, ne différaient guère en Syrie. La description très réaliste que donnent les frères Tharaud de la pratique actuelle dans l'*Ombre de la Croix* (p. 63 ss.) peut suggérer quelque idée de ce qui se passait autrefois dans les temples des Baals ou d'Atargatis.

(53) *Realenc.*, s. v. *Ichthys*, col. 847 ss. — Le grand ouvrage illustré de F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ (3 vol., Munster, 1910-1922) contient une étude exhaustive du culte du poisson dans le paganisme antique et une histoire du développement du symbole chrétien. Il est complété par un bon recueil de planches (Munster, 1928).

(54) Robertson Smith, *op. cit.*, p. 92 ss.; cf. *Realenc.*, s. v. *Baal;* Baudissin, *Kyrios*, I, 1928, p. 243 ss.; cf. III, p. 610 ss.

(55) Βασιλεύς : cf. Dussaud, *Notes*, p. 110, et ma *Théologie solaire* (*Mém. sav. étr. Acad. Inscr.*, XII), p. 453; Buckler, *Annual Brit. School Athens*, XXI, 1914, p. 178 ss.

(56) Une inscription découverte à Kefr-Hauar (Fossey, *Bull. corr. hell.*, XXI, 1897, p. 60) est bien caractéristique à cet égard. Un « esclave » de la déesse syrienne y rend hommage à sa maîtresse (κυρία). Δεσπότης (*C. I. L.*, III, 1069; cf. la note de Heyler, *Iuliani epist.*, p. 469) et Κύριος sont des titres fréquemment donnés aux dieux orientaux et en particulier sémitiques (cf. Roscher, *Lexik.*, s. v. *Kyrios;* Keil et von Premerstein, *Zweite Reise in Lydien*, 1911, p. 105; Peterson, *Byz.-Neugriech. Jahrb.*, V, 1926, p. 223 ss., et surtout von Baudissin, *Kyrios als Gottesname*, ouvrage posthume publié par Eissfeldt, III, 1928, p. 70 ss.). Un nouvel exemple, *Syria*, VI, 1925, p. 354 : θεῷ οὐρανίῳ πατρώῳ τῷ κυρίῳ. — Ce titre est traduit en latin par *dominus* (*C. I. L.*, VI, 699 = Dessau, 8497, 8497 *a;* cf. *Memorie pont. Accad. rom. di archeol.*, I, 1923, p. 66). — Un δοῦλος, une δούλη d'un dieu peuvent être en particulier un ou une hiérodule. C'était une forme fréquente d'affranchissement que la vente d'un esclave privé à un dieu (*Realenc.*, s. v. *Freigelassene*, 98). Elle se trouve dans le culte de la Grande Mère et de Mâ (*Inscript. juridiques grecques*, II, p. 249 ss.), comme dans ceux de la *Dea Syria* en Macédoine (Orlandos, Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον, II, 1916, p. 144 ss.) et de Nanaïa à Suse (*Mém. de la délégation en Perse*, t. XX, 1928, p. 84 ss.). Mais à côté de ce sens juridique, δοῦλος τοῦ θεοῦ a aussi un sens religieux et moral; cf. *supra*, ch. II, n. 13, et Baudissin, *Kyrios*, III, p. 524 ss. — Les θεραπευταί qu'on trouve à Délos (Roussel, *Délos, colonie athénienne*, 1916, p. 266) sont probablement les équivalents grecs des *religiosi* latins (cf. p. 215, n. 13).

(57) Notamment à Aphaca, où ils ne furent supprimés que par Constantin (Eusèbe, *Vit. Const.*, III, 55; cf. Sozom., II, 5, 5), et à Héliopolis (Eusèbe, *Ibid.;* Socrate, I, 18, 7; Sozom., V, 10, 7).

(58) On a beaucoup écrit sur les prostitutions sacrées du paganisme, et Voltaire se moquait, comme on sait, des érudits assez crédules pour ajouter foi aux contes d'Hérodote. Mais cette pratique est attestée par les témoignages les moins suspects (Hastings, *Encyclop. of Relig.*, s. v. *Hierodouloi*). Strabon, par exemple, qui avait eu pour grand-oncle un archiprêtre de Comane, la signale dans cette ville (p. 559 c), et il n'en manifeste aucun étonnement. L'histoire des religions nous a appris bien d'autres faits plus étranges ; celui-ci est néanmoins déconcertant. On a voulu y voir, soit une survivance de la promiscuité ou de la polyandrie primitives, soit une persistance de l' « hospitalité sexuelle » (*No custom is more widely spread than the providing for a guest a female companion, who is usually a wife or daughter of the host*, dit Wake, *Serpent worship*, 1888, p. 158), soit aussi la substitution de l'union avec un homme à l'union avec le dieu (Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 915). Mais ces hypothèses n'expliquent pas les particularités de la coutume religieuse, telle que nous la décrivent des auteurs dignes de foi. Ils insistent sur ce fait que les jeunes filles étaient consacrées *vierges* au service du temple et qu'après avoir eu des amants *étrangers*, elles se mariaient dans leur pays. Ainsi Strabon (XI, 14, § 16) nous raconte, à propos du temple d'Anaitïs dans l'Acilisène, que θυγατέρας οἱ ἐπιφανέστατοι τοῦ ἔθνους ἀνιεροῦσι παρθένους, αἷς νόμος ἐστὶ καταπορνευθείσαις πολὺν χρόνον παρὰ τῇ θεῷ μετὰ ταῦτα δίδοσθαι πρὸς γάμον, μὴ ἀπαξιοῦντος τῇ τοιαύτῃ συνοικεῖν οὐδενός. Hérodote (I, 93), qui rapporte à peu près la même chose des Lydiennes, ajoute que celles-ci s'amassaient ainsi une dot (cf. Élien, *Var. hist.*, IV, 1 ; Athén., XII, 11, 516 *a*), et une inscription de Tralles (*Bull. hell.*, VII, 1885, p. 276) mentionne, en effet, une descendante de courtisanes sacrées (ἐκ προγόνων παλλακίδων), qui avait rempli temporairement le même office (παλλακεύσασα κατὰ χρησμὸν Διὶ). A Thèbes d'Égypte même, du temps de Strabon (XVII, 2, § 46, p. 816 C), une coutume analogue existait avec des particularités très caractéristiques, et l'on en trouve des traces en Grèce chez les Locriens (Vurtheim, *De Aiacis origine*, Leyde, 1907) ; cf. aussi Sozomène, V, 10, 7 (à propos d'Héliopolis) ; Justin, XVIII, 5, 3 ; August., *Civ. Dei*, IV, 10. Une inscription grecque de Suse parle d'une hiérodule qui restera au service de Nanaïa jusqu'à l'âge de trente ans (*Mémoires délég. en Perse*, t. XX, 1928, p. 84 ss.). Tous les voyageurs en Algérie savent comment les filles des Ouled-Naïl gagnent leur dot dans les ksours et les villes, avant de rentrer se marier dans leur tribu, et M. Doutté (*Notes sur l'Islam maghrébien, les Marabouts*, dans *Rev. hist. des religions*, XLI, 1900, p. 314 ss.) a rattaché ces usages à la vieille prostitution sémitique. « Mais sa thèse paraît très douteuse, si l'on tient compte des circonstances historiques de l'arrivée des Ouled-Naïl en Algérie au XIe siècle » [note de M. Basset]. — Il me paraît certain (je ne sais si l'explication a déjà été proposée) que cette pratique étrange est une forme modifiée, devenue utilitaire, d'une ancienne exogamie. Elle avait d'ailleurs certains résultats favorables, puisqu'elle protégeait la jeune fille, jusqu'à l'âge nubile, contre la brutalité de ses proches, et c'est là sans doute ce qui en assura la persistance, mais l'idée qui l'inspira d'abord semble avoir été différente. « La première union sexuelle, impliquant une effusion de sang, a été interdite, lorsque ce sang était celui d'une fille du clan versé par le fait d'un homme du clan » (Salomon Reinach, *Cultes, Mythes*, I³ (1922), p. 79 ; cf. Lang, *The secret of the totem*, Londres, 1905). De là l'obligation, pour les vierges, de se donner d'abord à un étranger. Ce n'est qu'après avoir été déflorées, qu'elles peuvent épouser un homme de leur race. On a d'ailleurs recouru à divers moyens pour éviter à

l'époux la souillure pouvant résulter pour lui de cet acte (cf., par exemple, Reinach, *Cultes, Mythes*, I³, p. 118).

L'opinion exprimée dans cette note a été combattue presque aussitôt après sa publication par Frazer (*Adonis, Attis, Osiris*, 1907, p. 50 ss. [3e édit., I, p. 30 ss., 56 ss.]), qui préfère voir dans les prostitutions sacrées un reste du communisme primitif. Mais au moins un des arguments qu'il invoque contre notre manière de voir est inexact. Les hommes recevaient dans l'Acilisène plus qu'ils ne donnaient (Strab., *loc. cit.*), et la théorie communiste ne me paraît pas rendre compte des détails de l'usage pratiqué à Thèbes (Strab., *loc. cit.* : καὶ πολλακεύει καὶ σύνεστιν οἷς βούλεται μέχρις ἂν ἡ φυσικὴ γένηται κάθαρσις τοῦ σώματος · μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δέδοται πρὸς ἄνδρα), où l'horreur du sang apparaît clairement. — Il semble qu'il faille distinguer deux coutumes qui ne dérivent peut-être pas l'une de l'autre ; celle des vierges qui se donnent à un étranger dans un temple et se marient ensuite et celle des femmes vouées au service d'une divinité et se livrant à une prostitution non plus temporaire, mais permanente. Ici intervient cette idée, attestée par certains textes cités par Frazer, que l'acte qu'elles accomplissent favorise la fécondité de la nature. Il est impossible d'arriver à la certitude sur les raisons premières d'un usage dont l'origine se perd dans la nuit des temps. — Stanley Cook (note à Robertson Smith, *Religion*³, p. 610 ss.) a rapproché le sacrifice de la chasteté, attesté chez les Sémites, de coutumes analogues pratiquées chez d'autres peuples, et une nouvelle discussion des textes antiques et des hypothèses modernes a été insérée par Clemen dans les *Abhandlungen Grafen Baudissin uberreicht*, 1918, p. 89-95. J'y renvoie ceux qui voudraient traiter encore cette question obscure.

(59) Porph., *De Abstin.*, II, 56 ; Tertull., *Apol.*, 9 ; cf. Lagrange, *op. cit.*, 445.

(60) Gauckler, *Temple du Janicule*, p. 83, 272 ; Nicole et Darier, *Sanctuaire des dieux orient.*, p. 9, 32, 84 ; cf. Dussaud, *Rev. hist. des religions*, 1908, p. 330 ss. ; Vincent, *Canaan* [p. 250], p. 191 ss.

(61) Même dans les régions où les villes se développèrent, le Baal et la Baalat restèrent toujours les divinités protectrices de la cité, qu'ils passaient pour avoir fondée. Cf. Baudissin, *Kyrios*, II, 1928, p. 246 ss.

(62) Lebas-Waddington, 2196 = Dittenberger, *Or. inscr.*, 616 ; Suidas, s. v. φυλάρχης (II, 2, col. 1568, Bernhardy) ; cf. Marquardt, *Staatsverwaltung*, I², p. 405, 409.

(63) Hippolyte, *Adv. Haeres.*, V, 7, 10 (p. 81, 2, Wendland) : Ἐπὶ τὰς Ἀσσυρίων καταφεύγουσι τελετάς, πρῶτοι γὰρ Ἀσσύριοι τὴν ψυχὴν τριμερῆ νομίζουσιν εἶναι καὶ μίαν. La suite prouve qu'il s'agit de mystères d'Adonis ; cf. *Ibid.*, V, 7, 20 (p. 83, 9) : Τὰ Ἀσσυρίων μυστήρια καὶ Φρυγῶν ; Origène, *Contra Celsum*, I, 12 (p. 65, 15, Koetschau) ; Ammien Marc., XIX, 1, 11 : *In Adonidis sacris, quod simulacrum aliquod esse frugum adultarum religiones mysticae docent.* — Sur des mystères supposés à Babylone, cf. Zimmern, *Zeitschr. D. Morg. Ges.*, LXXIV, 1920, p. 432 ss. ; LXXVI, 1922, p. 41 ss. — Mystères du gnosticisme syrien, cf. Bousset, *Realenc.*, s. v. *Gnosis*, col. 1521 ss. — Les néoplatoniciens de Syrie, comme Jamblique, pratiquaient un culte secret (*infra*, p. 298, n. 14).

(64) Robertson Smith a écrit sur l'idée de sainteté et d'impureté chez les Sémites des pages admirables de pénétration (p. 446 ss. et *passim*). La question a été reprise à un autre point de vue par Lagrange, p. 141 ss. — Le développement de l'idée de pureté dans les religions de l'antiquité a été exposé notamment par Farnell, *The evolution of*

religion, 1905, p. 88 ss., notamment p. 124 ss. ; cf. aussi Friedrichsen, *Hagios-Qadoš*, Christiania, 1916, avec le compte-rendu de Dussaud, *Rev. hist. des religions*, LXXV, 1917, p. 375 ss., et *supra*, p. 35 ss., p. 85. — Un exemple de prohibitions et de purifications se trouve en Occident dans une inscription malheureusement mutilée, découverte à Rome et consacrée à Beheleparus (*C. I. L.*, VI, 30934, 31168 ; cf. Lafaye, *Rev. hist. des religions*, XVII, 1888, p. 218 ss. ; Dessau, *Inscr. sel.*, 4343). On y ordonne, si je comprends bien le texte, à celui qui aura mangé du porc de se purifier à l'aide de miel. Sur une inscription semblable découverte à Délos, cf. *supra*, p. 217, n. 39. — Sur les pénitences dans les cultes syriens, cf. p. 218, n. 41.

(65) Clermont-Ganneau (*Études d'archéologie orientale*, II, 1896, p. 104) remarque que l'épithète de ἅγιος est extrêmement rare dans l'hellénisme païen et trahit presque toujours une influence sémitique. Il répond alors à קדש, qui, chez les Sémites, est l'épithète par excellence de la divinité (cf. Friedrichsen, *loc. cit.*). Ainsi Eshmoun est קדש ; cf. Lidzbarski, *Ephemer. für Semit. Epigraph.*, II, p. 155 ; Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. orient.*, III, p. 330 ; V, p. 322. — En grec : Lebas-Waddington, 2720 *a* = Dittenberger, *Or. inscr.*, n° 262 : Οἱ κάτοχοι ἁγίου οὐρανίου Διός. Une dédicace Θεῷ ἁγίῳ Ἀρελσέλῳ (ou Θεῷ ἁγίῳ Ἀρέλ(λιος) Σέλ(λιος) Ὥλειος) est gravée sur une lampe provenant de Sidon, aujourd'hui au musée de Boston. Ζεὺς ἅγιος Βεελβώσωρος : Dittenberger, *Or. inscr.*, n° 620. Ζεὺς ἅγιος à Tripoli : Hill, *Cat. coins Brit. Mus.*, *Phoenicia*, p. XXI, n. 1. Θεῷ ἁγίῳ Βαλ... : Dittenberger, n° 590. — En latin (où *sanctus* est d'un usage beaucoup plus général) : J. Dolichénus *sanctus*, *C. I. L.*, VI, 413 ; X, 7949. — J. Héliopolitanus *sanctissimus*, *C. I. L.*, VIII, 2627. — Caelestis *sancta*, VIII, 8433, etc. — Le Saturne africain (= Baal) est souvent nommé *sanctus*. — *Hera sancta* à côté de Jupiter Dolichénus, VI, 413. — Malakhbel, *sanctus*, VIII, 2497 ; *Sol sanctissimus*, dans l'inscription bilingue du Capitole, VI, 710 = Dessau, 4337 ; cf. aussi le *deus sanctus Aeternus*, V, 1058, 3761, et *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1906, p. 69; Link, *De vocis « sanctus » usu pagano*, Königsberg, 1910, p. 26 ss. — Dans un volume tout récent, le Père Delehaye (*Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927) étudie, dans deux chapitres préliminaires, l'usage du mot *sanctus* dans la langue païenne et dans la langue chrétienne et son passage de l'une à l'autre. On y trouvera, p. 22 ss., une liste des dieux ἅγιοι.

(66) On peut citer comme exemples curieux de syncrétisme gréco-syrien le bas-relief d'Ed-Douwaïr au Louvre, finement analysé par Dussaud (*Notes*, p. 89 ss.), et surtout celui de Homs au musée de Bruxelles (*Ibid.*, p. 104 ss.).

(67) Les fouilles de MM. Montet et Dunan à Byblos ont montré l'antiquité des rapports religieux entre la Phénicie et l'Égypte. Ils remontent aux premières dynasties et ont duré pendant une série de siècles avec une continuité remarquable.

(68) Macrobe, I, 23, § 11 : *Ritu Assyrio magis quam Aegyptio colitur ;* cf. Lucien, *De dea Syria*, 5. — Des théories « hermétiques » pénétrèrent jusque chez les Sabéens d'Osrhoène (Reitzenstein, *Poimandres*, p. 166 ss.), bien qu'elles paraissent n'avoir eu qu'une action superficielle (Bousset, *Göttinger Gelehrt. Anzeigen*, 1905, p. 704 ss.). — On a découvert une statue d'un pharaon égyptien dans le temple du Janicule (Gauckler, *op. cit.*, p. 187 ss., et pl. XXVI). — L'existence de κάτοχοι à Baetocécé et ailleurs semble due à une influence égyptienne (Jalabert, *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, II, 1907, p. 308 ss.). Ces κάτοχοι sont-ils des « prisonniers » ou reclus, retenus dans les temples,

comme l'ont soutenu Bouché-Leclercq (*Mélanges Perrot*, 1903) et Sethe (*Sarapis und die sogenannten* κάτοχοι [dans *Abhandl. Ges. Wiss. Göttingen*, XIX, n° 5], 1913), ou bien des « possédés » vivant dans l'enceinte sacrée, participant aux cérémonies du culte et « servant de médiums entre la divinité et les fidèles » (Perdrizet et Lefebvre, *Graffites du Memnoneïon d'Abydos*, 1919, p. XVII ; cf. Wilcken, *Archiv für Papyrusforschung*, VI, 1913, p. 184 ss.). Les textes qui parlent de κατοχή, tantôt au sens matériel, tantôt au sens spirituel, ne permettent guère de définir exactement la condition de la généralité des κάτοχοι, mais il faut certainement, pensons-nous, y voir les équivalents des *religiosi*, menant une vie d'ascétique (*supra*, ch. II, n. 13), et des *fanatici*, voués au culte et à l'occasion prophètes (*supra*, p. 50), que nous trouvons dans les temples d'Occident. — Sur cette question, des opinions contradictoires ont encore été exprimées récemment par Ganschinietz, *Realenc.*, s. v. ; Kroll, *Catal. codd. astrol.*, V, 2, p. 146, et *Klio*, 1923, p. 220 ss. ; Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 200-215. — L'étude de ce problème est étroitement liée à celle du droit d'asile des temples de Syrie (*Études syriennes*, p. 332 ss.) et d'Égypte (Otto, *Priester u. Tempel*, II, p. 298 ss.). Wöss (*Das Asylrecht Aegyptens in der Ptolemäerzeit und ihre spätere Entwicklung*, Munich, 1923 ss., p. 145 ss., 237 ss.) a soutenu que les κάτοχοι étaient des gens qui s'étaient réfugiés dans les temples et, y vivant sous la protection du dieu, s'y transformaient en religieux. L'explication peut être exacte, au moins partiellement ; cf. Weinreich, *Archiv f. Religionsw.*, XXIII, 1925, p. 137 ss.

Si l'Égypte a eu une influence sur la Syrie, inversement les cultes phéniciens ont de bonne heure pénétré en Égypte. La « dame de Byblos » y était adorée dès le Moyen Empire (Erman, *Die Herrin von Byblos*, dans *Zeitschrift f. Aegypt. Sprache*, XLII, 1905, p. 109). Un Ἀσταρτιεῖον faisait partie du grand Serapéum de Memphis et est souvent nommé dans les papyrus (Preisigke, *Wörterbuch*, s. v.) ; cf. un curieux sacrifice à Astarté-Hathor sur une stèle d'époque hellénistique trouvée à Memphis : Aimé Giron, *Bull. Institut d'archéol. orientale*, XXV, 1925, p. 191 ss. ; Wilcken (*Zu den Syrischen Göttern*, dans *Festgabe für Adolph Deissmann*, Tubingen, 1927) a recueilli des données nouvelles sur le culte des dieux syriens en Égypte d'après les papyrus (prêtres Συρίων θεῶν, un Ἀσταρτιεῖον à Philadelphie). Pour les στίγματα, tatouages sacrés, qui y sont mentionnés, cf. *supra*, ch. II, n. 13.

(69) Cf. *infra*, p. 263, n. 82.

(70) Les apports religieux de la Chaldée en Syrie remontent jusqu'à l'époque la plus reculée. Les fouilles de Mishrifé (Qatna) près de Homs (cf. du Mesnil du Buisson, *Syria*, VIII, 1927, p. 13 ss., 190 ss.) ont prouvé qu'on y vénérait Nin-Egal, une déesse sumérienne d'Our, probablement dès le IIe millénaire (Dussaud, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1927, p. 61). On a aussi trouvé à Mishrifé des objets égyptiens, notamment un beau sphynx de la XIIe dynastie (*Syria*, IX, 1928, p. 10 et pl. XII). Ces faits permettent d'entrevoir l'antiquité des mélanges cultuels dans un pays ouvert à toutes les influences étrangères. Cf. *infra*, n. 75.

(71) Strabo, XVI, 1, 6 ; cf. Pline, *H. N.*, VI, 6 : *Durat adhuc ibi Iovis Beli templum.* — Cf. mes *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 35 ss. ; Chapot, *Mém. Soc. Antiquaires de France*, 1902, p. 239 ss. ; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1608, n. 1 ; Schnabel, *Berossos*, 1923, p. 118 ss.

(72) Sur ces routes, cf. *Fouilles de Doura-Europos*, Introd., p. XXXV ss.

(73) Lucien, *De dea Syria*, 10.

(74) Harnack, *Dogmengeschichte*, I², p. 233 ss. et *passim;* Bousset, *Realenc.*, s. v. *Gnosis*, col. 1503.

(75) Action religieuse de Babylone sur la Syrie : Gressmann, *Die hellenistische Gestirnreligion*, Leipzig, 1925, surtout p. 28 ss. — Le calendrier babylonien était devenu sous les Achéménides le mode de computation officiel de toutes les populations sémitiques soumises au roi de Perse, comme le prouvent les papyrus d'Éléphantine (Pognon, *Journal asiatique*, 1911, p. 338 ss.), et ce vieux calendrier luni-solaire fut conservé non seulement par les Juifs, mais, semble-t-il, par Palmyre et les villes grecques de Mésopotamie, jusque sous l'Empire romain (cf. *Fouilles de Doura-Europos*, p. 347 ss.).

(76) Culte de Bèl en Syrie, cf. mes *Études syriennes*, 1917, p. 258 ss. et *infra*, n. 82.

(77) Triade héliopolitaine et accession de Mercure au couple primitif : cf. Perdrizet, *Rev. des Études anciennes*, 1901, p. 258 ; Dussaud, *Notes*, p. 24 ; Jalabert, *Mélanges fac. or. Beyrouth*, I, p. 175 ss. — Triade à Hiérapolis : Lucien, *De dea Syria*, p. 33. Les trois divinités seraient venues ensemble de Babylone, selon Dussaud, *Notes*, p. 115. Ed. Meyer (*Gesch. Altertums*, I², 2, 1909, p. 650 ss.) les croit d'origine hittite. — L'existence de triades en Phénicie (Baal, Astarté, Eshmoun à Sidon ; El-Kronos, Baalat, Adonis à Byblos) et à Carthage (Tanit, Baal Hamman, Iolaos-Eshmoun) est probable, mais non certaine (Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 15 ss. ; cf. Dussaud, *loc. cit.*, p. 170, 172 ss. ; Usener, *Dreiheit*, dans *Rhein. Museum*, LVIII, 1903, p. 32 ; Graillot, *Cybèle*, p. 192, n. 3). — A Palmyre, on voit se constituer une triade Bèl, ou Baalshamîn, Iarhibol, Aglibol (*Doura-Europos*, p. 103 ss.). — Les triades se maintiennent dans la théologie des « Oracles chaldaïques » (Kroll, *De orac. Chald.*, p. 13 ss. ; *Rhein. Mus.*, 1890, L, p. 637) et dans le système de Bardesane (Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, p. 71). Une triple division du monde et de l'âme était enseignée dans les « mystères assyriens » (*supra*, note 63 ; cf. *Archiv für Religionswiss.*, 1906, p. 331, n. 1). — Baudissin, à propos de ces triades sémitiques, émet l'opinion qu'elles ont été formées *weniger nach Babylonischen als nach Aegyptischen und Hettitischen Analogien*, mais l'influence de doctrines astronomiques sur la composition de certaines d'entre elles est si manifeste que l'intervention de Babylone ne paraît pas douteuse. La vieille triade babylonienne Sîn, Shamash, Ištar = Lune, Soleil, Vénus, fut connue même par l'ancienne Grèce ; cf. *Neue Jahrb. für das Klass. Altertum*, 1911, I, p. 3, et mes *Études syriennes*, p. 81 et 189, et l'on voit apparaître dans une inscription araméenne de Cilicie la triade Beelshemîn, Sahr et Samsh (Ciel, Lune, Soleil), la même que nous trouvons à Palmyre sous d'autres noms (Lidzbarski, *Ephem. Sem. Epig.*, III, p. 64 ; Chabot, *Rép. épig. sém.*, II, n° 956). — Rapport avec la Trinité chrétienne, cf. Clemen, *Religionsgesch. Erklärung*², p. 125 ss.

(78) Boll, *Sphaera*, p. 372 ; Boll-Bezold, *Sternglaube*³, p. 23 et 96. — L'introduction de l'astrologie en Égypte ne paraît guère antérieure à l'époque ptolémaïque. — Cf. *supra*, p. 114, *infra*, p. 152.

(79) Comme plus tard les empereurs romains, les Séleucides crurent à l'astrologie chaldéenne (Appien, *Syr.*, 38 ; Diodore, II, 31, 2 ; cf. Riess, dans *Realenc.*, s. v. *Astrologie*, 1814), et les rois de Commagène, ainsi qu'un grand nombre de villes de Syrie, ont pour emblèmes sur leurs monnaies des signes du zodiaque (Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Zodiacus*, p. 1048 ; Anson, *Numismata graeca. Greek coins types*, VI, 1916, nos 126 ss.). Mais il est certain que cette pseudo-science pénétra dans ces contrées bien avant l'époque

hellénistique. On en trouve des traces dans l'Ancien Testament (Hastings, *Encycl. of Religion*, s. v. *Sun*, p. 82 ; cf. Schiaparelli, *Scritti sulla storia dell'astronomia*, I, 1925, p. 195). Elle modifia le paganisme sémitique tout entier : le seul culte que nous connaissions avec quelque détail, celui des Sabéens, lui fait la plus large place, et, dans les mythes et les doctrines des autres, son action n'est pas moins sensible (*Realenc.*, IV, p. 2241 ; cf. Baudissin, *Realencycl. für prot. Theol.*, s. v. *Sonne*, p. 510, 520). Combien le clergé d'Émèse, notamment, avait subi son ascendant est prouvé par le roman d'Héliodore, qui était un prêtre de cette ville (Rohde. *Griech. Roman*[2], p. 464 [436]) et par l'horoscope qui valut le trône à Julia Domna (*Vita Severi*, 3, 8 ; cf. von Domaszewski, *Archiv für Religionsw.*, XI, 1908, p. 223). L'influence de l'astrologie babylonienne s'étendit jusque sur le paganisme arabe (Nöldeke, dans Hastings, *Encycl. of Religion*, s. v. *Arabs*, I, p. 661 ; comparer *Orac. Sibyll.*, XIII, 64 ss., sur Bostra). — Le caractère sidéral qu'on a voulu reconnaître aux dieux syriens est un caractère d'emprunt, mais il n'est pas moins réel. Dès une époque ancienne, on trouve chez les Sémites le culte du Soleil, de la Lune et des Étoiles (cf. Deuter., 4, 19 ; Job, 31, 25) et en particulier celui de la planète Vénus (*supra*, n. 29), mais il n'avait qu'une importance secondaire (cf. Robertson Smith, *op. cit.*, p. 135, n. 2) ; seulement il grandit à mesure que l'influence babylonienne devint plus puissante. Le système de Bardesane et la polémique des Pères de l'Église syriens prouvent combien son prestige était considérable à l'époque chrétienne (cf. Ephrem, *Opera Syriaca*, Rome, II, 1740, p. 447 ; l' « Assyrien » Tatien, c. 9 ss., etc.). — Découverte d'une tablette astrologique cunéiforme à Qatna : Virolleaud, *C.-R. Acad. Inscr.*, 19 octobre 1928.

(80) Humann et Puchstein, *Reise in Klein-Asien und Nord-Syrien*, 1890, pl. XL ; *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 188, fig. 8 ; Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 439.

(81) Wood, *Ruines de Palmyre*, 1753, pl. XIX, A ; Bouché-Leclercq, *Astrol.*, p. 228.

(82) Cf. Wissowa, *op. cit.*[2], p. 367. — Sur le temple de Bèl à Palmyre, cf. Sobernheim, *Palmyrenische Inschriften* (*Mitt. der Vorderasiat. Gesellsch.*, X), 1905, p. 319 ss. ; Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 255 ss., II, p. 280 ; Chabot, *Choix d'inscr. de Palmyre*, 1922, p. 39 ss.; Gabriel, *Syria*, VII, 1926, p. 78 ss. — Prêtres de Bèl : Clermont-Ganneau, *Recueil*, VII, p. 12, 24, 364 ; cf. *supra*, p. 256, n. 52. — La puissance de Palmyre qui, sous Zénobie, étendit sa domination du Tigre jusqu'au Nil, dut avoir pour corollaire l'institution d'un culte officiel, nécessairement syncrétique. De là l'importance spéciale de ce culte pour l'histoire du paganisme. Si l'astrologie babylonienne y fut puissante, le judaïsme paraît n'avoir pas eu une moindre part dans sa formation. Il y avait à Palmyre une nombreuse colonie juive que les rédacteurs du Talmud considéraient comme médiocrement orthodoxe (Chaps, *Gli Ebrei di Palmira*, dans *Rivista Israelitica*, I, Florence, 1904, p. 171 ss., 238 ss. ; cf. *Jewish Encyclop.*, s. v. *Palmyra ;* E. Peterson, Εἷς Θεός, 1926, p. 24 ss., 38, n. 2, 308. Inscr. juives de Palmyre : Euting, *Sitzungsb. Berl. Akad.*, 1885, p. 669 ; Landauer, *Ibid.*, 1884, p. 933 ss.), et cette colonie paraît, en effet, s'être prêtée à des compromissions avec les idolâtres. Nous voyons, d'autre part, Zénobie elle-même restaurer une synagogue en Égypte (*Revue archéol.*, XXX, 1875, p. 111 ; *Zeitschr. für Numism.*, V, p. 229 ; Dittenberger, *Or. inscr.*, n° 129). Il semble que cette action du judaïsme explique le développement à Palmyre du culte de Ζεὺς ὕψιστος καὶ ἐπήκοος, « celui dont le nom est béni dans l'éternité ». Hypsistos a partout été un nom appliqué à la fois à Jéhovah et au Zeus païen (*supra*, p. 59, p. 119) et la formule de bénédiction

paraît être l'eulogie du psaume 72, 19, qui était employée dans la liturgie juive et qu'on retrouve encore dans la Ginza mandéenne (Peterson, *Zeitschr. für Neutest. Wissensch.*, XX, 1926, p. 248). — Le texte de Zosime (I, 61), suivant lequel Aurélien apporta de Palmyre à Rome les statues Ἡλίου τε καὶ Βήλου (ne pas corriger τοῦ καὶ B.), prouve que la religion astrologique de la grande ville du désert distinguait un dieu suprême, siégeant dans le ciel le plus élevé, et un dieu solaire, son image sensible, et son intermédiaire conformément à la théologie sémitique de la fin du paganisme (cf. *supra*, p. 123).

(83) Numénius avait exposé notamment la doctrine « chaldéenne » du passage des âmes à travers les sphères planétaires. Cf. *infra*, note 91 et ch. VIII, note 28 (p. 301).

(84) Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, 1894, et *Realencycl.*, s. v., et *Rhein. Mus.*, L, 1890, p. 637. Nous attendons de M. Bidez une étude plus complète de ces mystérieux « oracles ».

(85) Cf. mon *Afterlife in Roman paganism*, p. 25 ss, et p. 92-109.

(86) L'opinion très répandue que la lune est le premier séjour des âmes, qui, en Orient, se retrouve encore dans le manichéisme, fut admise en Grèce déjà par les pythagoriciens ; elle fut adoptée par Posidonius (Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, 1926, p. 308 ss.), et l'on peut la suivre jusqu'à la fin du paganisme ; cf. *Afterlife*, p. 93, 96 ss., et *infra*, note 92.

(87) J'ai exposé cette eschatologie solaire dans un mémoire sur la *Théologie solaire* [*infra*, p. 270, n. 117], p. 449 ss., et *Afterlife*, p. 100 ss.

(88) Cette vieille idée païenne et gnostique s'est maintenue en Syrie jusqu'à nos jours chez les Nosaïris ; cf. René Dussaud, *Histoire et religion des Nosaïris*, 1900, p. 125 ; cf. *Afterlife*, p. 162 ss. — Sur le sens primitif de ἄρχων, cf. Philon, *De spec. legib.*, I, 13 (V, p. 4, C. W.), où les astres sont dits ἄρχοντες, comme ils sont appelés *šalitâne* (commandants) dans le Pseudo-Bardesane (*Liber regionum*, 19, etc., dans *Patrol. Syr.*, II, p. 569).

(89) Τελώνια. Cf. Ducange, *Lex. Graec.*, s. v., et app., p. 183.

(90) La croyance que les âmes pieuses sont guidées vers le ciel par une divinité psychopompe ne se trouve pas seulement dans les mystères de Mithra (*Mon. myst. de Mithra*, I, p. 310), mais aussi dans les cultes syriens où ce rôle est souvent attribué au dieu solaire ; voy. Isid. Lévy, *Cultes syriens dans le Talmud* (*Revue des Études juives*, XLIII), 1901, p. 5, et Dussaud, *Notes*, p. 27 ; cf. l'inscription Lebas-Waddington, 2442 : Βασιλεῦ δέσποτα (= le Soleil) ἵλαθι καὶ δίδου πᾶσιν ἡμῖν ὑγίην καθαράν, πρήξις ἀγαθὰς καὶ βίου τέλος ἐσθλόν. — La même idée se rencontre en Occident dans les inscriptions ; ainsi dans la curieuse épitaphe d'un marin mort à Marseille (Kaibel, *I. G.*, XIV, 2462 = *Epigr.* 650) :

Ἐν δέ [τε] τεθνειοῖσιν ὁμηγύρι[ές] γε πέλουσιν
δοιαί · τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη πεφόρηται,
ἡ δ'ἑτέρη τείρεσσι σὺν αἰθερίοισι χορεύει,
ἧς στρατιῆς εἷς εἰμι, λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα.

Bien que le dernier vers puisse signifier que le défunt fait partie de l'armée des étoiles (στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ, Jérémie, VIII, 2, etc. ; cf. Platon, *Phèdre*, 246 E), dont Dieu est le commandant (cf. *supra*, p. 208, n. 7, *infra*, n. 116), son sens est plus probablement que mort a obtenu d'avoir un dieu pour guide vers les astres du ciel. C'est le même terme

dont se sert Julien (*Césars*, p. 336 C) en parlant de Mithra, conducteur des âmes : ἡγεμόνα θεόν. Platon avait déjà parlé dans le Phédon (p. 107 D, 108 B) d'un δαίμων conducteur (ἡγεμών) des morts, et les philosophes platoniciens se servent du même mot à propos du psychopompe, qu'il soit démon, ange ou dieu. Cf. Hiéroclès, dans Photius, *Bibl.*, 466 *b*, 6 : καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν εἰς Ἅιδου πορεία μετὰ ἡγεμόνος τοῦ τὴν ζωὴν ἡμῶν εἰληχότος δαίμονος ; Jamblique, *De Mysteriis*, II, 7 (p. 84, Parthey), l'âme pure ignée, μετὰ τοῦ ἀναγωγοῦ ἡγεμόνος ἀκολουθεῖ τῇ ἀγαθῇ θελήσει χαίρουσα. — Porphyre (*De regressu animae*, fr. 2) parle de « daemonis alicuius amicitia, quo subvectante a terra possit elevari quisque post mortem » (Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 29*). — Pour Proclus (*In remp. Plat.*, II, 351, 8), c'est Hermès qui est ἡγεμόνα καθόδων ψυχικῶν καὶ ἀνόδων ; cf. Haussoullier, *Revue de philol.*, XXIII, 1909, p. 6 : Ἀλλὰ σ'ἔχων εἰς Ὄλυμπον ἀν[ήγαγεν] εὔσφυρος Ἑρμῆς | Αἰθέρα δ'ὀκταέτης κατιδὼν ἄστροις ἅμα λάμπεις. — Anges (ἄγγελοι) conducteurs des âmes : *Rev. hist. des relig.*, LXXII, 1915, p. 178 ss.; *Realenc.*, Suppl., III, s. v. *Angelos*, p. 110, 28 ss.; cf. Parthey, *Zwei Zauberpap. des Berliner Mus.*, 1866, I, p. 178 ss. : Σοῦ τὸ πνεῦμα βαστάξας (ἄγγελος) εἰς ἀέρα ἄξει σὺν αὐτῷ · εἰς γὰρ Ἅιδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταίῳ παρέδρῳ ; Bidez, *Psellus*, 1928, p. 182, 32 : ἀγγέλων τάξις, ἣ δὴ πρώτη τοῖς ἀνιοῦσίν ἐστιν. Cf. Rohde, *Psyche*, II[4], p. 387, n. 2 ; voir aussi *supra*, p. 61, *infra*, n. 93, et ch. VIII, n. 27 (*deorum comitatu vallatus*).

(91) La provenance babylonienne de la doctrine que les âmes remontent au ciel en traversant les sept sphères planétaires avait été soutenue par Anz (*Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, 1897 ; cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 38 ss., 309 ; Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, dans *Archiv für Religionswiss.*, IV, 1901, p. 160 ss.). Elle a été niée depuis par Reitzenstein (*Poimandres*, p. 79 ; cf. Kroll, *Berl. Philol. Wochenschrift*, 1906, p. 486). Mais bien qu'elle puisse avoir été précisée et transformée par les Grecs et même par les Égyptiens, je persiste à croire qu'elle est d'origine chaldéenne et religieuse. Je me rallie absolument aux conclusions formulées récemment par M. Bousset (*Götting. Gelehrt. Anzeigen*, 1905, p. 707 ss. ; cf. Joseph Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, p. 295 ss. ; Boll, *Die Lebensalter*, 1913, p. 37 ss.), mais par « Chaldéens », il faut entendre ici les prêtres astronomes de l'époque hellénistique.

On peut aller plus loin ; quelques racines qu'elle ait dans les spéculations de la Grèce ancienne (Aristoph., *Paix*, 832 ; Plat., *Tim.*, 42 B ; cf. Rohde, *Psyche*, II[4], p. 131, n. 3), quelques traces qu'on en retrouve chez d'autres peuples (Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 182 ss. ; *Nekyia*, p. 24, note ; mon *Afterlife*, p. 91 ss.), l'idée même que les âmes s'élèvent après la mort vers les astres divins s'est développée certainement sous l'influence du culte sidéral des Sémites au point de dominer toutes les autres théories eschatologiques. On la trouve déjà nettement exprimée dans le livre de Daniel (XII, 3). La croyance à l'éternité des âmes est le corollaire de celle de l'éternité des dieux célestes (p. 120). Nous ne pouvons faire ici l'histoire de cette conception, et nous nous bornerons à de brèves observations. Le premier exposé qui soit fait à Rome de ce système se trouve dans le Songe de Scipion (c. 3) ; il est tout imprégné de mysticisme et d'astrolâtrie. L'influence de Posidonius d'Apamée, qui avait enseigné cette eschatologie sidérale, contribua à la répandre (Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, 1926, p. 308 ss.). On trouve maintes fois cette idée indiquée par l'astrologue Manilius (I, 758 ; IV, 404, etc.). La forme qu'elle prend dans Josèphe (*Bell. Iudaïc.*, VI, 1, 5, § 47) est aussi beaucoup plus religieuse que

philosophique et se rapproche étonnamment d'un dogme de l'Islam (béatitude réservée à ceux qui meurent dans le combat) ; cf. *Afterlife*, p. 143. On rapprochera de ce récit l'inscription d'Antiochus de Commagène (Michel, *Recueil*, nº 735, l. 40) : Σῶμα πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα κοιμήσεται.

Il est à remarquer que cette immortalité sidérale n'est pas primitivement commune à tous les hommes, elle est réservée *omnibus qui patriam conservaverint adiuverint auxerint*, selon Cicéron (*Somn. Scip.*, c. 3, 8 ; cf. Manilius, I, 758 ; Lucain, IX, 1 ss.), et ceci aussi est conforme aux plus vieilles traditions orientales : les rites employés d'abord pour assurer aux rois l'immortalité et les égaler aux dieux ont peu à peu été étendus, par une sorte de privilège, aux personnages importants de l'État, et c'est beaucoup plus tard qu'ils finissent par être appliqués à tous les morts (*Afterlife*, p. 113 ss.).

Sur la large diffusion de cette croyance dès le Ier siècle de notre ère, voir Diels, *Elementum*, 1899, p. 73 ; cf. p. 78 ; Badstübner, *Beiträge zur Erklärung Seneca's*, Hambourg, 1901, p. 2 ss. — Elle est souvent exprimée dans les inscriptions (Friedländer, *Sitteng.*, IV[8], p. 371 ss. ; Rohde, *Psyche*, II[4], p. 384 ; épitaphe de Néoclaudiopolis, *Studia Pontica*, nº 85 ; *C. I. L.*, III (Salone), 6384 ; *supra*, n. 90, etc.). — Elle s'introduit simultanément dans le judaïsme et dans le paganisme (cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutest. Zeitalter*[3], 1926, p. 286 ss., et, pour Philon d'Alexandrie, Zeller, *Philos. der Griechen*, V[3], p. 397 et 297, et *infra*, ch. VI, note 68). — Elle fut exposée par Cornélius Labéon, s'il est la source d'Arnobe et de Servius (Nieggetiet, *De Cornelio Labeone* [Diss. Munster], 1908 ; sur sa date [Ier et non IIIe siècle], cf. Boehm, *De Labeonis aetate*, Diss. Königsberg, 1913). — Elle était généralement acceptée à la fin de l'Empire ; cf. *infra*, p. 301, n. 28. — J'ai parlé des diverses formes de l'immortalité céleste dans mon *Afterlife* (p. 91 ss.), et j'espère avoir bientôt l'occasion d'exposer son développement avec plus de précision.

(92) Les Champs-Élysées sont dans le monde inférieur selon la doctrine des mystères égyptiens (Apul., *Met.*, XI, 6). — Suivant la théorie astrologique, les Champs-Élysées sont dans la sphère des étoiles fixes (Macrobe, *Comm. somn. Scip.*, I, 11, § 8 ; cf. *infra*, p. 301, n. 28). — D'autres les plaçaient dans la lune (Servius, *Ad Aen.*, VI, 887 ; cf. Norden, *Vergil's Buch VI*, p. 23 ; Rohde, *Psyche*, II[4], p. 319 ss). Jamblique les mettait entre la lune et le soleil (Lydus, *De Mens.*, IV, 149, p. 167, 23, Wünsch). — Champs-Élysées dans le ciel : Kaibel, *Epigr.*, 649. — A l'époque chrétienne : Inscr. de Carthage, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1916, p. 164 ; Diehl, *Inscr. lat. chr.*, 3452.

(93) La relation des deux idées est visible déjà dans l'exposé de la doctrine pythagoricienne que Diogène Laërce emprunte à Alexandre Polyhistor et que l'on pense maintenant remonter au IVe siècle avant notre ère (Delatte, *Vie de Pythagore*, 1922, p. 198 ss. ; Wellmann, *Hermes*, LIV, 1919, p. 232 ss.). Il est dit qu'Hermès conduit les âmes pures, après leur séparation d'avec le corps, εἰς τὸν Ὕψιστον (Diogène Laërce, VIII, § 31 ; cf. Delatte, p. 129, 198 ss.) — Sur le sens d'Hypsistos, cf. *supra*, p. 59, 119. Ce sens apparaît clairement dans un passage d'Isaïe (XIV, 13), tel que l'ont rendu les Septante : Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι. ἐπάνω τῶν ἀστέρων θήσω τὸν θρόνον μου... ἔσομαι ὅμοιος τῷ Ὑψίστῳ ; cf. *Inscr.*, *Gr. Rom*, III, 1060 (Phénicie) : Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ Σααρναίῳ ἐπηκόῳ ; Origène, *Contra Cels.*, II, 74 : ὦ ὕψιστε καὶ οὐράνιε (cf. Glockner, *Philologus*, 1927, p. 331).

(94) L'adoration d'une divinité du ciel est presque générale chez les peuples sau-

vages, et c'est cet être céleste qui souvent a tendu à devenir le dieu unique, tout-puissant et universel ; cf. Pettazzoni, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo ;* I : *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Rome, 1922 ; Frazer, *The Worship of nature*, I, 1926, p. 26 ss.

(95) Primitivement c'est le dieu « Foudre », en grec Κεραυνός : c'est sous ce nom qu'il apparaît par exemple sur le bas-relief de Homs ou plutôt de Palmyre, conservé au musée de Bruxelles (Dussaud, *Notes*, p. 105 ; *Catal. sculpt. musée du Cinquantenaire*[2], 1913, n° 55). Plus tard, par un processus bien connu, l'action d'un dieu particulier devient l'attribut d'une divinité plus vaste, et l'on parle d'un Ζεὺς Κεραύνιος ; cf. Usener, *Keraunos*, dans *Rhein. Museum*, N. F., LX, 1901 = *Kleine Schriften*, IV, p. 271 ss. — Ce Zeus Kéraunios se rencontre souvent dans les inscriptions de Syrie ; *C. I. G.*, 4501, 4520 ; Lebas-Waddington, 2195, 2557 *a*, 2631, 2739 ; cf. Roscher, *Lexikon*, s. v. *Keraunos*. C'est à lui que sacrifiait Séleucus en fondant Séleucie (Malalas, p. 199), et une dédicace au même dieu a été découverte à Rome dans le temple du Janicule (*supra*, n. 11). On le trouve aussi en Asie Mineure ; cf. Keil et von Premerstein, *Zweite Reise in Lydien*, n° 24 ; *Dritte Reise*, n° 11, et les notes. — Un équivalent du Zeus Kéraunios est le Zeus Καταιβάτης, celui qui descend dans l'éclair, honoré à Cyrrhus (*Études syriennes*, p. 222 ss. ; *Jahresh. Inst. Wien*, 1915, Beibl. p. 58). — Un grand nombre de textes nommant l'un ou l'autre de ces dieux ont été réunis par A. B. Cook, *Zeus*, II, 1925, p. 11-32, 807 ss.

(96) La bipenne est portée par exemple par le Jupiter Dolichénus (cf. *supra*, p. 104, 137). Sur sa signification, cf. Usener, *loc. cit.*, p. 291 ; Blinkenberg, *The thunderweapon in religion and folklore*, Cambridge, 1911. Nous y reviendrons *infra*, ch. VI, note 35.

(97) Cf. Lidzbarski, *Balsamem* (*Ephem. semit. Epigr.*, I, p. 250 ss.) ; Gressmann, *Abhandl. Baudissin überreicht*, 1918, p. 204 ss. — Ba'alšamaîn est déjà nommé au IXe siècle av. J.-C. dans l'inscription de Ben-Hadad (Pognon, *Inscr. sémit.*, 1907, p. 165 ss. ; cf. Dussaud, *Revue archéol.*, 1908, I, p. 235). Dans les papyrus araméens de Berlin, les Juifs d'Éléphantine, s'adressant au gouverneur perse, appellent Jéhovah « le dieu du ciel », et le même nom est employé dans les prétendus édits de Cyrus et de ses successeurs insérés dans le livre d'Esdras (I, 1 ; VI, 9). Encore à l'époque romaine, pour les païens, les Juifs adorent *Summum Caelum* ou *Caeli numen* (Juvénal, VI, 545 ; XIV, 96), et cette opinion n'est pas dépourvue d'un certain fondement (cf. les notes de Friedländer à Juvénal ; Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienrelig.*[3], p. 145). — Si l'identité du dieu de la Foudre et de Baalshamîn pouvait faire le moindre doute, celui-ci serait dissipé par l'inscription de Et-Tayibé, où ce nom sémitique est traduit en grec par Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος ; cf. Lidzbarski, *Handbuch*, p. 477, et Lagrange, *op. cit.*, p. 508.

(98) Culte de Baalshamîn, confondu avec Ahoura-Mazda et devenu *Caelus ;* cf. *Mon. myst. de Mithra*, p. 87. — Les textes qui attestent l'existence d'un véritable culte du Ciel chez les Sémites sont nombreux. Outre ceux que j'ai réunis (*loc. cit.*, n. 5), cf. Conybeare, *Philo about the contemplative life*, p. 33, n. 16 ; Kayser, *Das Buch der Erkenntniss der Wahrheit*, 1893, p. 337, et *infra*, n. 104. — Zeus Οὐράνιος : Lebas Waddington, 2720 *a* (Baal de Baetocécé) ; Renan, *Mission de Phénicie*, p. 103 ; *supra*, n. 93 ; *Syria*, VI, 1925, p. 354, à Damas : Θεῷ οὐρανίῳ πατρῴῳ τῷ κυρίῳ. Cf. *Archiv für Religionsw.*, 1906, p. 333.

(99) Monnaies d'Antiochus VIII Grypus (125-96 av. J.-C.) ; cf. Babelon, *Rois de Syrie, d'Arménie*, 1890, p. CLIX, 178 ss.

(100) Culte des *Castores* en Syrie : Dessau, 4320, 9286 ; *Études syriennes*, p. 353. — Identification avec les deux hémisphères célestes : *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 85, n. 10 ; A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 343 ss. Les Dioscures apparaissent avec cette signification sur plusieurs monuments des cultes orientaux, comme j'espère pouvoir le montrer bientôt, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

(101) Toutes ces qualités qui furent reconnues aux Baals par le paganisme astrologique (ὕψιστος, παντοκράτωρ, etc.) sont aussi les attributs qui, selon la doctrine du judaïsme alexandrin, caractérisent Jéhovah (cf. n. 93). Si celui-ci fut primitivement, comme on l'a soutenu, un dieu du tonnerre, l'évolution de la théologie juive serait parallèle à celle des conceptions païennes (cf. *supra*, p. 267, n. 97). — Sur le dieu Hypsistos, cf. les textes recueillis diligemment par A. B. Cook, *Zeus*, t. II, p. 876-890.

(102) Sur tout ceci, cf. *Jupiter summus exsuperantissimus*, dans *Archiv f. Religionsw.*, IX, 1906, p. 236 ss. — Cf. *supra*, n. 97 : *Summum Caelum*.

(103) Jamblique (*De Mysteriis*, VI, 7 ; cf. Porph., *Epist. Aneb.*, c. 29) note déjà cette différence entre les deux religions.

(104) Apul., *Met.*, VIII, 25 ; cf. *C. I. L.*, III, 1090 ; XII, 1227 = Dessau, 2998, 4333 ; Macrobe, *Comm. somn. Scipionis*, I, 14, § 2 : *Nihil aliud esse deum nisi caelum ipsum et caelestia ipsa quae cernimus, ideo ut summi omnipotentiam dei ostenderet posse vix intellegi ;* Macrobe, *Sat.*, XXIII, 13, 21 : Ἥλιε παντοκράτωρ, κόσμου πνεῦμα, κόσμου δύναμις, κόσμου φῶς ; cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 503.

(105) Diodore, II, 30 : Χαλδαῖοι τὴν τοῦ κόσμου φύσιν ἀΐδιον φασὶν εἶναι κ. τ. λ. ; Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 20, § 52 ss. ; Pline, *H. N.*, II, 8, 30. La notion d'éternité était corrélative de celle de l'εἱμαρμένη ; cf. Ps.-Apul., *Asclep.*, 40 ; Apul., *De deo Socratis*, 2 : (les planètes) *quae in deflexo cursu... meatus divinis vicibus aeternos efficiunt.* — L'idée astronomique s'est rencontrée avec celle que les dieux sont immortels, parce qu'ils renaissent perpétuellement et restent toujours en vie ; cf. Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 499 ss., 507, et *supra*, p. 38. — Comparer la définition que donne de Zeus Élius Aristide, XLIII (I), 7 (p. 340, Keil).

(106) A Palmyre : De Vogüé, *Inscr. sémit.*, p. 53 ss., etc. — Sur le premier titre, cf. *infra*, n. 109 ; sur le second, *supra*, n. 82.

(107) Noter surtout *C. I. L.*, VI, 406 = 30758, où Jupiter Dolichénus est dit : *Aeternus conservator totius poli.* La relation avec le ciel est ici restée apparente ; cf. *Somm. Scipionis*, III, 4, et IV, 3.

(108) Cf. *Revue archéol.*, 1888, I, p. 184 ss. ; *Realenc.*, s. v. *Aeternus*, et *Festschrift für Otto Benndorf*, 1898, p. 291. — Ciel, dieu éternel, déjà dans Aristote, *De caelo ;* cf. Zepf, *Archiv f. Religw.*, XXV, 1927, p. 227 ss. — La conception de l'éternité divine apparaît très anciennement aussi en Égypte (*supra*, p. 118), mais il ne semble pas que les mystères d'Isis — où l'on commémorait la mort d'Osiris — l'aient mise en relief, bien qu'Apulée (*Met.*, XI, 5) invoque la déesse comme *elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis* (cf. *supra*, ch. IV, n. 54). Même le dieu Éon (Αἰών) d'Alexandrie, dont on s'est beaucoup occupé récemment, n'était pas primitivement conçu comme éternel, puisqu'on fêtait sa naissance le 6 janvier, et qu'il avait pour mère Koré. Ce sont des spéculations de théologiens qui ont essayé de le rapprocher du *Zervan Akarana* des Perses [*infra*, ch. VI, n. 46]. Je publierai bientôt un bas-relief romain qui paraît figurer

cet Éon égyptien à côté de Koré. Le type du dieu est analogue à celui du Temps mithriaque (*Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 10 août 1928). Certainement ce sont les cultes sidéraux des Sémites qui ont vulgarisé l'idée d'éternité dans le paganisme occidental.

(109) On a discuté la question de savoir si l'épithète מרא עלמא signifiait « maître du monde » ou « maître de l'éternité » (cf. Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 258 ; II, p. 297 ; Lagrange, p. 508), mais, à notre avis, cette controverse est sans objet : les deux idées étaient inséparables dans l'esprit des prêtres syriens, et une seule expression les embrassait toutes deux, le monde étant conçu comme éternel (*supra*, n. 105). — Comparer, pour l'Égypte, Horapoll., *Hieroglyph.*, I (serpent comme symbole de l'αἰών et du κόσμος). Dusarès מרי עלמא en Arabie : Jaussen et Savignac, *Mission en Arabie*, I, p. 175. — On trouve aussi à Palmyre le titre de « maître de tout » מרא כל (Lidzbarski, *loc. cit.*) ; cf. Julien, *Or.*, IV, p. 203, 5 (Hertlein) : Ὁ βασιλεὺς τῶν ὅλων Ἥλιος, et *infra*, n. 116. — Déjà à Babylone on appliquait à Shamash, à Hadad le titre de « maîtres de l'univers » ; cf. Jastrow, *Religion Babyloniens*, I, p. 254, n. 10. — M. Nöldeke a bien voulu m'écrire à ce sujet ce qui suit : « Daran kann kein Zweifel sein dass עלם zunächst (lange Zeit) Ewigkeit heisst, und dass die Bedeutung « Welt » secundär ist. Ich halte es daher für so gut wie gewiss dass das palmyrenische מרא עלמא, *wenn es ein Name ist*, den « ewigen » Herrn bedeutet, wie ohne Zweifel אל עולמ, *Gen.*, 21, 33. Das biblische Hebräisch kennt die Bedeutung « Welt » noch nicht, abgesehen wohl von der späten Stelle, *Eccl.*, 3, 11. Und, so viel ich sehe, ist im Palmyrenischen sonst עלמא immer « Ewigkeit », z. B. in der haüfigen Redensart לבריך שמה לעלמא. Aber das daneben vorkommende palmyr. מרא כל führt allerdings darauf, dass die palmyrenische Inschrift auch in מרא עלמא den « Herrn der Welt » sah. Ja der syrische Uebersetzer sieht auch in jenem hebraïschen אל עולם « den Gott der Welt ». Das syrische hat nämlich einen formalen Unterschied festgestellt zwischen ܥܠܡܐ, dem Status absolutus, « Ewigkeit » und ܥܠܡܐ, dem Status emphaticus, « Welt ». — Sollte übrigens die Bedeutung Welt diesem Worte erst durch Einfluss griechischer Speculation zu Teil geworden sein? In der Zingirli-Inschrift bedeutet בעלם noch bloss « in seiner Zeit ». — Les Grecs ont traduit ce titre sémitique par κοσμοκράτωρ, qui est primitivement un terme astrologique, comme χρονοκράτωρ (cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1919, p. 319-327), et l'art l'exprime en donnant comme attribut aux dieux une sphère céleste (*Fouilles de Doura-Europos*, p. 103, 109), qui appartient aussi à l'Éternité (*Aeternitas*) sur les monnaies romaines (*Realenc.*, s. v. ; Koehler, *Personnifikationen Abstrakter Begriffe auf röm. Münzen*, Königsberg, 1910). Comparer la représentation du Ciel, dieu éternel (aigle sur une sphère étoilée) : *Syria*, VIII, 1927, p. 164 ss.

(110) Cf. *C. I. L.*, III, 1090 = Dessau, *Inscr.*, 2998 : *Divinarum humanarumque rerum rectori* ; comparer *Ibid.*, 2999, et *Année épigr.*, 1905, nº 235 (Hollande) : *I. O. M. id est universitatis principi deo ;* cf. l'article de l'*Archiv* cité n. 102. — L'*Asclepius* dit, en employant un terme astrologique (c. 39) : *Caelestes dei catholicorum dominantur, terreni incolunt singula.* Pour καθολικός, cf. Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, p. 328, 458.

(111) Cf. Robertson Smith, p. 75 ss., *passim.* — Dans les cultes syriens, comme dans celui de Mithra, les initiés se regardent comme membres d'une même famille, et l'expression de « très chers frères », qu'emploient nos prédicateurs, était déjà usitée parmi les fidèles de Jupiter Dolichénus (*fratres carissimos, C. I. L.*, VI, 406 = 30758). Cf. Dessau,

4182 : *fratri et domino* dans le culte de Bellone, et *Mystères de Mithra*[3], 1913, p. 159, n. 3. — Les gnostiques appellent tous les hommes « frères » : Plotin, *Enn.*, II, 9, 7.

(112) La remarque en a déjà été faite par Renan, *Apôtres*, p. 297 = *Journal asiatique*, 1859, p. 259 ; cf. Jalabert, *Mélanges fac. or. Beyrouth*, I, p. 146.

(113) C'est le terme (*virtutes*) employé par les païens. Cf. l'inscription *Numini et virtutibus dei Aeterni* restituée dans *Revue de philologie*, 1902, p. 9 ; l'*Archiv für Religionsw.*, *loc. cit.*, p. 335, n. 1, et *infra*, p. 300, n. 22. — Après avoir signifié les « forces » ou « puissances » divines, *virtutes* a fini par désigner les manifestations de ces puissances, c'est-à-dire leurs miracles. L'acception du mot ἀρετή a évolué parallèlement dans la langue religieuse, et les « arétalogies » (*supra*, p. 237, n. 44) ne sont souvent que des recueils de prodiges accomplis par un dieu ; cf. Reiter, dans Ἐπιτύμβιον *Heinrich Swoboda dargebracht*, 1927, p. 228 ss.

(114) *C. I. L.*, VII, 759 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 24 ; cf. Lucien, *De dea Syria*, p. 32.

(115) Macrobe, *Sat.*, I, 23, § 17 : *Nominis Adad interpretatio significat unus unus.*

(116) Cic., *Somnium Scip.*, c. 4 : *Sol dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio.* Pline, *H. N.*, II, 6, § 12 : *Sol... siderum ipsorum caelique rector ; hunc esse mundi totius animam ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet*, etc. Julien de Laodicée, *Cat. codd. astr.*, I, p. 136, l. 1 : Ἥλιος βασιλεὺς καὶ ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου καθεστὼς πάντων καθηγούμενος καὶ πάντων ὢν γενεσιάρχης ; Ménandre le rhéteur, édit. Walz, IX, 321 : Χαλδαῖοι δὲ (Ἥλιον) ἄστρων ἡγεμονῆα λέγουσιν ; cf. Bouché-Leclercq, *Astrol.*, p. 117 ss. — Les Baals deviennent des dieux solaires ; cf. Baudissin, dans *Realenc. f. protest. Theol.*, s. v. *Sonne*, p. 509 ; Ronzevalle, *Mélanges fac. or. Beyrouth*, IV, p. 174 ss.

(117) Je résume ici certaines conclusions de mon étude sur la *Théologie solaire du paganisme romain* (dans *Mém. prés. divers savants Acad. Inscr.*, XII, 2e partie, p. 447 ss.), 1919.

(118) Les hymnes de Synésius offrent de curieux exemples de la combinaison des vieilles idées astrologiques avec la théologie chrétienne (II, 10 ss. ; IV, 120 ss.).

CHAPITRE VI

La Perse

BIBLIOGRAPHIE. — Nous ne tenterons pas de donner ici une bibliographie des ouvrages consacrés au mazdéisme. Nous nous bornerons à renvoyer à la plus récente, celle de Lehmann dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II[4], 1925, p. 199-279. Il faudrait citer en première ligne, comme œuvre française, Darmesteter, *Le Zend Avesta*, 1892 ss., 3 vol., avec introductions et commentaire (traduction sûre, sauf pour les Gâthâs, cf. Meillet, *Conférences sur les Gâthâs*, Paris, 1925).

Un bon exposé d'ensemble a été donné par Pettazzoni (*La religione di Zarathustra*, Bologne, 1920) et par Lehmann (dans Chantepie de la Saussaye, *loc. cit.*). Les sources

grecques et latines ont été réunies et étudiées par C. Clemen, *Fontes religionis Persicae*, Bonn, 1920, et *Die Griechischen und lateinischen Nachrichten über die Persische Religion*, Giessen, 1920. — Les croyances mazdéennes sur la vie future, qui ont un intérêt particulier pour notre sujet, après avoir été exposées par Söderblom (*La vie future d'après le mazdéisme*, Paris, 1901), ont été étudiées par Cursetji Parvi, *The zoroastrian doctrine of a future life from death to the individual judgment* [Columbia Univ. Indo-Iranian series, XI], New-York, 1926. — Pour Zoroastre, on attend encore une édition critique des fragments grecs qui lui sont attribués. Cf. W. Jackson, *Zoroaster, the prophet of ancient Iran*, New-York, 1899 ; Chr. Bartholomae, *Zarathustra, Leben und Lehre*, Heidelberg, 1924.

Dans ces dernières années, l'influence du parsisme sur les religions de l'Occident a été vigoureusement affirmée par Reitzenstein, *Die Göttin Psyche*, Heidelberg, 1917, et *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921 [veut démontrer l'origine iranienne de la croyance que l'âme est un principe divin descendu du monde de la lumière dans la matière et qui doit remonter à sa source céleste] ; Reitzenstein et Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* [Studien Warburg, VII], Leipzig, 1926 ; cf. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 6 ss., 215 ss., etc. — Les idées et la méthode de ces ouvrages ont provoqué une polémique où nous ne pouvons nous engager ici. On trouvera l'indication des principaux articles et des opinions diverses dans Wesendonk, *Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung*, Hanovre, 1924, p. 16 ss. [l'auteur étudie en détail l'histoire de la conception qui regarde l'âme humaine comme une parcelle de l'âme universelle, plongée dans la matière mauvaise et qui aspire à en être libérée de cette prison et il aboutit à la conclusion que cette idée n'est pas iranienne]. — Les livres fort érudits de Reitzenstein ont eu incontestablement le mérite de traiter, avec plus d'ampleur qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, une des questions capitales de l'histoire religieuse de l'antiquité. S'il n'est pas douteux que, dès l'époque des Achéménides, le mazdéisme a eu une action considérable dans tous les pays de l'empire perse et même au delà de ses frontières, il n'est guère possible de montrer avec précision où et comment cette action s'est exercée. Les écrits sacrés des mazdéens, en dehors de l'Avesta, sont d'une date tardive, comme le sont aussi ceux des manichéens et des mandéens (*supra*, p. 250). Or, depuis l'époque où Cyrus conquit la Mésopotamie et les villes d'Ionie, l'Iran subit à la fois l'influence de la pensée grecque et celle de l'astrolâtrie babylonienne. Ceci, naturellement, n'a pas échappé à M. Reitzenstein lui-même qui attribue à l'adjectif « iranien » une signification mitigée [cf. *Studien zum Synkret.*, p. 126 ss.]. Lorsqu'on constate une ressemblance entre une croyance mazdéenne et une doctrine hellénique, on peut toujours se demander si c'est à la Perse ou à la Grèce que revient la priorité ou si l'une et l'autre ne se sont pas inspirées des spéculations des « Chaldéens ». Qui des trois peuples a imaginé d'abord telle ou telle conception? Qui l'a développée? Qui l'a définitivement formulée? Dans la plupart des cas, il est impossible d'en décider. Le problème n'aura chance de pouvoir être résolu que quand les fouilles nous auront fait connaître la civilisation et la religion composites de l'empire des Séleucides, où l'Orient et l'Occident s'affrontèrent ; elles sont encore pour nous lettres closes. — Mais si les actions et réactions des divers cultes du paganisme à l'époque des rois d'Antioche restent encore obscures, nous sommes mieux informés pour la période romaine. Ici l'influence de l'Iran sur le monde latin est manifeste : elle s'opère surtout par l'intermédiaire des mys-

tères de Mithra dont la propagation et la doctrine sont passablement connues. — J'ai réuni dans mes *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* (2 vol., 1894-1900), I, p. XX ss., l'indication des travaux antérieurs parus sur ce culte ; les conclusions de cet ouvrage ont été publiées séparément sans les notes, sous le titre *Les mystères de Mithra* (3e édit., Bruxelles, 1913 ; trad. allem. de Gehrich et Lattes, 3e édit., 1923). On y trouvera, p. 239 (Lattes, p. 227), une bibliographie des principaux travaux consacrés à ces mystères depuis 1900. — Cf. aussi les ouvrages généraux cités plus haut, p. 205 et 213. — Parmi les recherches d'érudition, que nous ne pouvons indiquer toutes ici, la plus remarquable est celle d'Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903. Il a voulu démontrer, non sans ingéniosité, qu'un morceau mystique, inséré dans un papyrus magique de Paris, était en réalité un fragment d'une liturgie mithriaque, mais je partage à cet égard le scepticisme de M. Reitzenstein (*Neue Jahrb. f. das class. Altertum*, 1904, p. 192), et j'ai exposé mes raisons, *Rev. de l'Instr. publ. en Belg.*, XLVII, 1894, p. 1 ss. Cette prétendue « liturgie mithriaque » n'est, à mon avis, ni liturgique, ni mithriaque. Si l'on y trouve des éléments iraniens (cf. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 172 ss.), ce sont ceux qui étaient devenus le bien commun de tout le paganisme. L'auteur de la pièce contestée a bien pu prêter au dieu qu'il met en scène à peu près l'apparence extérieure de Mithra, mais il ignorait certainement quelle était l'eschatologie des mystères persiques. Nous savons notamment, par des témoignages positifs, qu'on y enseignait le dogme du passage des âmes à travers les sept sphères planétaires, et que Mithra y servait de guide à ses fidèles dans leur ascension vers le séjour des bienheureux. Or, ni l'une, ni l'autre croyance ne se retrouve dans l'uranographie fantastique du magicien. Tout ce que nous savons des mystères concourt à prouver que leur doctrine se fondait sur les théories astronomiques des « Chaldéens », la plus haute expression de la science de l'époque hellénistique. Au contraire, la conception que le rédacteur du papyrus se fait des cieux et des astres témoigne d'une ignorance enfantine. Le nom de Mithra, comme ailleurs celui des mages Zoroastre ou Hostanès, a servi à mettre en circulation une contrefaçon gréco-égyptienne. — La controverse provoquée par la thèse de Dieterich a été résumée par Weinreich dans la 3e édit. de la *Mithrasliturgie*, 1925, p. 234 ss., qui donne l'indication de divers articles la concernant. — Un nombre considérable de monuments nouveaux ont été publiés dans ces dernières années ; on en trouvera l'énumération dans mes *Mystères de Mithra*[3], 1913, p. 240 ss. La liste a été mise à jour dans l'édition allemande de Lattes, 1925, p. 228 ss. Deux trouvailles importantes ont été faites depuis lors, celle d'un mithréum de Capoue, dont les peintures nous font assister pour la première fois à des scènes d'initiation (Minto, *Notizie degli Scavi*, XXI, 1924, p. 361 ss. ; cf. *supra*, pl. XIII), et celle du mithréum de Dieburg (près de Darmstadt), dont le bas-relief offre des représentations entièrement nouvelles (F. Behn, *Das Mithrasheiligtum zu Dieburg* [Römisch. German. Forschungen, I], Berlin, 1928 ; cf. *Journal des Savants*, 1927, p. 122 ss.). — Je me bornerai en général dans les notes qui suivent à signaler des publications ou textes qui n'ont pu être utilisés dans mes recherches précédentes.

(1) Cf. Petr. Patricius, *Excerpta de leg.*, 12 (II, p. 393, édit. de Boor).

(2) Cf. Chapot, *Les destinées de l'hellénisme au delà de l'Euphrate* (*Mém. Soc. Antiquaires de France*), 1902, p. 207 ss. ; Ed. Meyer, *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien*, 1925. — Influence de l'art grec en Perse : Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, VII,

p. 888 ss. ; VIII, p. 356 ; Herzfeld, *Am Tore von Asien*, 1920, p. 30 ss. ; Sarre, *Die Kunst d. alten Persien*, 1921, p. 24 ss. ; cf. *infra*, n. 29. — Parchemins juridiques grecs d'Avroman dans le Kurdistan ; Minns, *Journ. hell. studies*, XXXV, 1915, p. 21 ss. ; cf. surtout p. 60. — Liste des inscriptions grecques de l'Iran : *Fouilles de Doura-Europos*, 1926, p. 453. D'intéressantes inscriptions de Suse viennent d'être publiées dans les *Mémoires de la délégation en Perse*, t. XX, 1928, p. 77 ss. — Cf. aussi Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, 2e édit., 1926.

(3) Un tableau d'ensemble de ces influences iraniennes en Extrême-Orient a été esquissé par Pelliot, dans sa leçon d'ouverture au Collège de France (*Rev. d'hist. et litt. relig.*, N. S., III, 1912, p. 97-119).

(4) Minns, *Scythians and Greeks*, 1913 ; Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South-Russia*, Oxford, 1922.

(5) Cet idéal inspira même la conception qu'on se fit de la cour céleste ; cf. *infra*, p. 299, n. 21.

(6) Humbert, dans Saglio-Pottier, *Dictionn.*, s. v. *Amici*, p. 228 (cf. 160) ; cf. Friedländer, *Sittengesch.*, I[8], p. 203 ss.

(7) Cf. l'*Éternité des empereurs romains*, dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, I, 1896, p. 442. — Sur la tradition des conceptions orientales, cf., en général, F. Kampers, *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, Leipzig, 1924. — Le manteau décoré d'un semis d'étoiles, qui paraît assimiler l'empereur au Soleil κοσμοκράτωρ et s'est transmis jusqu'au moyen âge (Eissler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, Munich, 1910), est-il un emprunt fait aux monarques orientaux? C'est bien douteux, car on trouve déjà ce vêtement à l'époque républicaine porté par les triomphateurs ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Triumphus*, p. 490, n. 5.

(8) Friedländer (*loc. cit.*, p. 204) a signalé divers emprunts faits par Auguste à ces prédécesseurs lointains : coutume de tenir un journal du palais, de faire élever à la cour les enfants des familles nobles, etc. Certaines institutions publiques s'inspirent sans doute de leur exemple, ainsi l'organisation de la poste (Otto Hirschfeld, *Verwaltungsbeamten*[2], p. 190, n. 2) et celle de la police secrète (Friedländer, I[8], p. 433). Sur le *Hvareno* mazdéen, qui devint la Τύχη βασιλέως, puis la *Fortuna Augusti*, cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 284 ss. — Même Mommsen (*Röm. Gesch.*, V[2], p. 343), bien que disposé à considérer surtout la continuité de la tradition romaine, après avoir exposé les règles en vigueur à la cour des Parthes, ajoute *alle Ordnungen die mit wenigen Abminderungen bei den Römischen Caesaren wiederkehren und vielleicht zum Teil von diesen der älteren Grossherschaft entlehnt sind.*

(9) Friedländer, *loc. cit.*, p. 204 ; cf. p. 160.

(10) Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter*[3], 1906, p. 478 ss., *passim ;* Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, Giessen, 1920 ; Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, 1921.

(11) Cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 21 ss. — Déjà Héraclite d'Éphèse a peut-être connu le zoroastrisme et subi son ascendant ; cf. Luigia Stella, *Rendiconti Accadem. Lincei*, 1927, p. 571 ss.

(12) Hermippe, dans Pline, *H. N.*, XXX, 2, § 4 : *Hermippus qui de tota arte ea (magia) diligentissime scripsit et viciens centum millia versuum a Zoroastre condita, indi-*

cibus quoque voluminum positis explanavit. — M. Alfaric a voulu tirer de ce texte la preuve qu'il aurait existé dès le VIe siècle avant notre ère un poème grec de vingt mille vers attribué à Zoroastre, où aurait été exposée la doctrine qui faisait du Temps le premier principe (*Zoroastre avant l'Avesta*, dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VII, 1921, p. 1 ss.). J'ai combattu cette hypothèse aventureuse et essayé de préciser la portée du texte de Pline (*Ibid.*, VIII, 1922, p. 1-22).

(13) Cf. *infra*, ch. VII, p. 174 ss.

(14) Schürer, *Gesch. Jüd. Volkes*, III³, p. 450 ss.; *Realenc.*, s. v. *Hystaspes*. — Le bas-relief de Dieburg (*supra*, p. 272) montre que Mithra, identifié par les Grecs avec Phaéton, était regardé comme l'auteur de cet incendie du monde.

(15) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 9 ss., 231 ss.

(16) Cf. *Le Gouvernement de Cappadoce sous les Flaviens*, dans *Bull. Acad. de Belgique*, 1905, p. 197 ss.

(17) Cf. *infra*, n. 21.

(18) Lactance, *De mort. persec.*, 21, 2; cf. Seeck, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, II, 7 ss.

(19) Cf. Strzygowski, *Mschatta* (*Jahrb. Preuss. Kunstsammlungen*, XXV), Berlin, 1904, p. 324 ss., 371 ss. et *Ursprung der christlichen Kirchenkunst*, 1920, p. 16 ss.; cf. Wesendonk, *op. cit.*, p. 14 ss.; Diehl, *Manuel de l'art byzantin*, I², 1925, p. 18 ss. — Artistes perses en Syrie : *Fouilles de Doura-Europos*, p. 227, 486.

(20) Cf. *infra*, p. 277, n. 44.

(21) Plutarque, *V. Pompei*, 24 : Ξενὰς δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετάς τινας ἀπορρήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ' ἐκείνων. Cf. *Mystères de Mithra*³, p. 35; Graillot, *Cybèle*, p. 21, n. 4.

(22) Lactantius Placidus, *ad Stat. Theb.*, IV, 717 : *Quae sacra primum Persae habuerunt, a Persis Phryges, a Phrygibus Romani.*

(23) J'ai décrit dans les *Studia Pontica*, p. 368, une grotte autrefois consacrée à Mithra près de Trapézus, mais aujourd'hui transformée en église. Nous ne connaissons pas d'autre mithréum. Un temple construit près d'un rocher où se creuse un antre, dans le Kavagh-Dagh, pourrait avoir été un *spelaeum* de Mithra; mais c'est une simple conjecture de Carlo Anti, *Esplorazioni nella Licia*, dans *Monumenti Antichi*, XXIX, 1923, p. 692. — Plus importante est une inscription bilingue, grecque et araméenne, gravée sur un rocher dans une gorge sauvage près de Farasha [Rhodandos], en Cappadoce (Grégoire, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1908, p. 434 ss.; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil arch. or.*, VIII, p. 296; *Rep. épigr. sém.*, II, 966). Le texte dit qu'un stratège d'Ariaramneia ἐμάγευσε Μίθρῃ. Peut-être faut-il traduire ces mots, suivant une signification fréquente de l'aoriste, par « devint mage de Mithra ». La dédicace aurait alors été faite à l'occasion d'une initiation. La dignité de mage était primitivement héréditaire dans une caste sacrée; elle put être acquise par les étrangers quand le culte prit la forme de mystères. Si l'interprétation suggérée est la vraie, l'inscription cappadocienne fournirait une preuve intéressante de cette transformation en Orient. Nous savons d'ailleurs que Tiridate d'Arménie initia Néron (*Mon. myst. de Mithra*, I, p. 239). — Je dois à Miss Gertrude Bell la photographie d'un bas-relief mithriaque trouvé à Baris (Isbarta) et à M. Christ Cox la connaissance

d'une courte dédicace grecque découverte à Savjiler, sur le bord nord-ouest du lac Simav. — Sur le bas-relief de Dascylium, cf. *infra*, n. 29.

(24) Strab., XI, 14, § 9. — Sur les haras de Cappadoce, cf. Grégoire, *Saints jumeaux et dieux cavaliers*, 1905, p. 56 ss.

(25) Cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1905, p. 99 ss. (note sur l'inscription bilingue d'Aghatcha-Kalé) ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Satrapa ; Realenc.*, s. v. *Satrap*.

(26) Propagation du mazdéisme en Asie Mineure : Ed. Meyer, *Ursprung des Christentums*, I, p. 72 ss.

(27) Strabon, XV, 3, 15, p. 733 C ; cf. Pausanias, V, 27, 3.

(28) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 10, n. 1. — L'argument remonte sans doute à Carnéade ; cf. Boll, *Studien über Claudius Ptolemaeus*, 1894, p. 181 ss.

(29) Bas-relief de Dascylium (*supra*, p. 135, fig. 10) : Macridy-bey, *Bull. corr. hell.*, XXXVII, 1913, p. 340 ; Picard, *Hist. art grec*, I, 1923, p. 199. Il est l'œuvre de Grecs travaillant pour des Perses ou de Perses grécisés et sa date se place, en chiffres ronds, entre les années 500 et 400 ; cf. von Bissing, *Sitzungsb. Akad. München*, 1927, 1 Abh., p. 35, n. 24. — « Les deux officiants voilés du pâdam et gantés représentent le *zôt* et son diacre le *râspi* de la liturgie parsie » (Clermont-Ganneau, *Recueil*, VIII, p. 297).

(30) M. Louis H. Gray (*Archiv für Religionswiss.*, 1904, p. 345) a montré comment ces six Amshaspands avaient passé de la condition de divinités du monde matériel au rang d'abstractions morales. Qu'ils eussent déjà cette qualité en Cappadoce, c'est ce qui ressort d'un texte capital de Plutarque ; cf. *Mon. myst. de Mithra*, II, p. 33, et Philon, *Quod omn. prob. lib.*, 11 (II, 456 M). — Dieux perses adorés en Cappadoce : cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 132 ; cf. *infra*, n. 33.

(31) Cf. *supra*, n. 23 et 25. — L'inscription de Farasha serait, selon M. Grégoire, du Ier siècle avant ou après J.-C. L'araméen serait donc resté en usage jusque vers l'époque romaine.

(32) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 9, n. 5.

(33) Inscription araméenne découverte à Arabissos en Cappadoce et qui paraît dater du IIe siècle av. J.-C. (Chabot, *Rép. épigr. sém.*, III, n° 1785, p. 188). On y lit ces paroles significatives : « La Religion mazdéenne, la reine, la sœur et femme, parla ainsi : « Je suis la femme de Bêl, le roi. » Alors Bêl parla ainsi à la Religion mazdéenne : « Ma « sœur, tu es sage et plus belle que des déesses, c'est pourquoi je t'ai prise pour femme. » Sur les unions incestueuses des Iraniens, cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1924, p. 53 ss. ; *Fouilles de Doura-Europos*, p. 344 ss. ; Kornemann, *Die Stellung der Frau in der Vorgriechischen Mittelmeerkultur* [*Orient und Antike*, IV], Heidelberg, 1927, p. 12 ss. — On rapprochera l'alliance de Bèl (= Ahoura-Mazda) avec la Foi mazdéenne des passages des Prophètes qui représentent Israël comme l'épouse choisie par Jéhovah (Isaïe, LIV, 5 ; LXII, 5 ; Osée, II, 19, etc.). De même, depuis saint Paul (II Corinth., XI, 2 ; cf. Éphés., V, 26 ss. ; Apocal., XXI, 2), l'Église est regardée symboliquement comme unie au Christ. — Une autre partie de l'inscription d'Arabissos est astrologique. Nous voyons par quelle voie la pseudo-science « chaldéenne » a pénétré dans les mystères de Mithra, dont un prêtre se proclame *studiosus astrologiae* (*infra*, p. 159).

(34) Sur l'histoire du Jupiter Dolichénus, cf. mes *Études syriennes*, p. 196 ss., et *supra*, ch. v, p. 104 ss.

(35) *Revue archéol.*, I, 1905, p. 190 ; cf. *supra*, p. 267, n. 96. — Origine hittite du type de J. Dolichénus : Schaefer, *De Iove apud Caros culto* [Diss. Hal. XX, p. 382 ss.], 1912. — Les découvertes faites en Crète ont multiplié les recherches au sujet de la double hache. Schweitzer (*Herakles*, Tübingen, I, 1922, p. 21 ss.), dans une étude perspicace, paraît bien avoir prouvé que ce symbole sacré est d'origine carienne, c'est-à-dire anatolique. Sur le culte carien de Labranda, cf. Foucart (*Monuments Piot*, XVIII, p. 147 ss.), qui interprète un curieux bas-relief (aujourd'hui au British Museum) où la bipenne est portée par un dieu androgyne. Waites (*The deities of the double axe*, dans *Amer. Journal of Archaeol.*, XXVII, 1923, p. 26 ss.) cherche précisément à démontrer que la hache double fait allusion au caractère mâle et femelle de la divinité qui porte cet emblème de la foudre ; il aurait appartenu à la déesse Mère avant de passer à un dieu masculin. — La vaste érudition de M. A. B. Cook a rassemblé une quantité de témoignages sur le culte et la signification de la bipenne, *Zeus*, II, 1925, p. 513-698.

(36) Hérod., I, 131. — Sur l'assimilation du *Ba'al šammîn* à Ahoura-Mazda, cf. *supra*, p. 118, et *infra*, n. 40. A Rome, Jupiter Dolichénus est *conservator totius poli et numen praestantissimum* (*C. I. L.*, VI, 406 = 30758).

(37) Inscription du roi Antiochus de Commagène (Michel, nº 135), l. 43 : Πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν ; cf. l. 33 : Οὐρανίων ἄγχιστα θρόνων.

(38) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 87.

(39) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 333. — Une inscription découverte dans un mithréum à Dorstadt (Sacidava en Dacie, *C. I. L.*, III, 7728 ; cf. 7729) fournit, si je la comprends bien, une autre preuve des rapports qui existaient entre les cultes sémitiques et celui du dieu perse. Il y est question d'un *de*[*orum?*] *sacerdos creatus a Pal*[*myr*]*enis, do(mo) Macedonia et adven*[*tor*] *huius templi*. Ce texte assez obscur est éclairé par une comparaison avec Apulée, *Met.*, XI, 26 : son héros, après avoir été initié en Grèce aux mystères d'Isis, est reçu à Rome dans le grand temple du Champ de Mars *fani quidem advena, religionis autem indigena*. De même, il semble que ce Macédonien, créé par une colonie de Palmyréniens prêtre de leurs dieux nationaux (Bèl, Malachbel, etc.), ait été accueilli en Dacie par les mystes de Mithra comme un adepte de leur religion. — Sur l'emploi d'*advena*, cf. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 19, 193.

(40) Ainsi à Vénasa en Cappadoce, on célébrait encore à l'époque chrétienne une panégyrie sur une montagne où avait été adoré précédemment le Zeus céleste, qui représente le *Ba'al šammîn* et Ahoura-Mazda (Ramsay, *Church in the Roman empire*, 1893, p. 142, 457). — L'identification de Bèl avec Ahoura-Mazda en Cappadoce ressort de l'inscription araméenne de Yarpûz (Arabissos) ; cf. *supra*, n. 33. — Le Baal de Tarse fut identifié successivement avec Ahoura-Mazda et avec Zeus ; cf. Boehlig, *Die Geisteskultur von Tarsos*, 1903. — Le Zeus Stratios adoré sur une haute cime près d'Amasie est en réalité Ahoura-Mazda, qui s'est lui-même probablement substitué à quelque dieu local (nos *Studia Pontica*, p. 173 ss.). — De même pour la grande divinité féminine, l'équivalence Anahîta = Ishtar = Mâ ou Cybèle est partout acceptée (*Mon. myst. de Mithra*, I, p. 333), et Mâ prend l'épithète d'ἀνίκητος comme Mithra (*Athen. Mitth.*, 1893, p. 415, et XXIX, 1904, p. 169 ; cf. *supra*, ch. III, n. 23). — Un temple de cette déesse est appelé ἱερὸν Ἀστάρτης dans un décret d'Anisa en Cappadoce (Michel, *Recueil*, nº 536, l. 32).

(41) Les « mystères » mithriaques ne sont pas d'origine hellénique (*Mon. Mithra*, I,

p. 239), mais les ressemblances qu'ils offraient avec ceux de la Grèce et sur lesquelles insiste Gruppe (*Griech. Mythol.*, p. 1596 ss.) étaient telles qu'un rapprochement dut fatalement s'opérer entre eux à l'époque alexandrine. — L'auteur d'un livre récent, Carolina Lanzani (*Religione Dionisiaca*, Turin, 1923), a prétendu prouver l'existence d'antiques relations entre les mystères de Dionysos et ceux de Mithra, mais les orgies des bacchanales sont si radicalement différentes du culte austère du dieu perse que des similitudes apparentes ne peuvent être ici l'indice d'une parenté originelle, ni la preuve d'un emprunt.

(42) M. Picard, *Revue de philologie*, LIII, 1927, p. 324 ss., a réuni des preuves de la propagation de ces mystères dans certains pays grecs, notamment en Macédoine, le long de la voie Egnatia ; on annonce même la découverte d'un mithréum à Éleusis. Mais cette diffusion tardive et sporadique n'infirme pas la règle générale.

(43) M. Harnack (*Ausbreitung des Christentums*, II³, 1915, p. 334 ss.) voit dans cette exclusion du monde hellénique une cause capitale d'infériorité pour le culte mithriaque dans sa lutte contre le christianisme. Les mystères de Mithra, en effet, opposèrent à la culture grecque une autre culture, qui, à certains égards, lui était supérieure, celle de l'Iran ; mais si celle-ci pouvait, par ses qualités morales, séduire l'esprit romain, elle était dans son ensemble trop asiatique pour que les Occidentaux l'accueillissent sans répugnance. Il en fut de même du manichéisme.

(44) *C. I. L.*, III, 4413 = Dessau, *Inscr. sel.*, 659 ; cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 281.

(45) Cf., p. 272, la Bibliographie.

(46) M. Alfaric (*supra*, n. 12) a soutenu que la doctrine zervaniste avait été enseignée aux Grecs dans un poème de Zoroastre dès le VIe siècle. Ce poème n'a, pensons-nous, jamais existé. Mais peut-être l'idée que se fait Héraclite de l'Αἰών (Diels, *Vorsokratiker*, I³, p. 69, 8 ; p. 87 ss., nos 50, 52) s'inspire-t-elle des spéculations des mages sur le Temps divinisé ; cf. *supra*, n. 11. Certainement, Eudème de Rhodes, le disciple d'Aristote (Damascius, *De princ.*, 125, I, p. 322, Ruelle), savait déjà que les Mages appelaient le premier principe « les uns l'Espace (Τόπον), les autres le Temps (Χρόνον) ». C'est le plus ancien témoignage que nous ayons sur les mazdéens zervanistes ; cf. Blue, *The zervanite system*, dans *Indo Iranian studies in honour of Darab Peshotan Saujana*, Londres et Leipzig, 1925, p. 61-81. Cette doctrine, qui, dans l'Iran, ne fut jamais acceptée que par une minorité, était celle des « maguséens » d'Anatolie, d'où elle passa dans les mystères de Mithra. Je reste convaincu qu'elle a été adoptée par ces mages d'Asie Mineure en même temps que les doctrines astrologiques des « Chaldéens » (*supra*, p. 136), et que ceux-ci ont été les premiers à la formuler (*supra*, ch. v, p. 120 ; cf. *Rev. d'hist. et litt. rel.*, VIII, 1922, p. 10 ss., et les observations d'Eisler, *An Iranian Redemption mystery*, dans *The Quest*, 1921, p. 262). Il ne faut pas en chercher l'origine à Alexandrie, car si on y adorait un dieu Αἰών, cet Éon n'était pas éternel, puisqu'on fêtait sa naissance (*supra*, p. 268, n. 108), et il n'était pas le principe suprême ; cf. le Papyrus de Londres, no 121 (Kenyon, *Greek pap. in the Br. M.*, I, p. 100, l. 510) : Σὺ (Ἥλιε) εἶ ὁ πατὴρ τοῦ παλινγένους Αἰῶνος, σὺ εἶ ὁ πατὴρ τῆς ἀπλάτου φύσεως. — On n'a pas toujours tenu suffisamment compte de cette différence radicale entre les croyances égyptiennes et le système zervaniste dans les études érudites qui, depuis quelques années, ont été consacrées à l'Αἰών et au Temps divinisé. Cf. Lackeit,

Aion, Zeit und Ewigkeit, Diss. Königsberg, 1916, *Realenc. Suppl.*, s. v.; Weinreich, *Archiv für Religionswiss.*, XIX, 1918, p. 174, 191 ss.; Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, p. 188-206; Junker, *Ueber iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, dans *Vorträge der Bibl. Warburg*, I, Leipzig, 1923, p. 125-178; Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, p. 28 ss.; L. Troje, *Archiv für Religionsw.*, XXII, 1923, p. 87-116; Holl, *Gesammelte Aufsätze*, II, 1928, p. 145 ss.; Zepf, *Archiv für Religionsw.*, XXV, 1928, p. 225 ss. — Une influence zervaniste apparaît probablement dans la remarquable dédicace à l'Αἰών trouvée à Éleusis (Dittenberger, *Sylloge*[3], n° 1125), bien qu'on puisse interpréter ses formules par la philosophie grecque; cf. Weinreich, *Archiv für Religionswiss.*, XIX, 1918, p. 175 ss. Je ne sais si la découverte récente d'un mithréum à Éleusis apportera quelque lumière sur ce point, aucun détail n'ayant encore été publié à ce sujet. Cf. le bas-relief romain cité *supra*, ch. v, n. 108.

(47) Cf. Hastings, *Encycl. of Religion*, s. v. *Dualism*. — Platon, vieillissant, ne croyait plus pouvoir expliquer les maux de cette terre sans admettre l'existence d'une « âme mauvaise du monde » (Zeller, *Philos. der Gr.*, II[4], p. 973, 981, n. 1). Mais cette conception tardive, qui est en contradiction avec tout son système, s'inspire probablement du dualisme oriental. Elle se retrouve dans l'*Epinomis* (Zeller, *Ibid.*, p. 1042, n. 2), où l'influence des théories « chaldéennes » est indubitable; cf. Bidez, *Revue de philologie*, XXIX, 1905, p. 319, et mon *Astrology and Religion*, p. 48 ss.

(48) Plutarque, *De Iside*, 46 ss.; cf. Zeller, *Philos. der Griechen*, V[4], p. 188; Eisele, *Zur Demonologie des Plutarch*, dans *Archiv f. Gesch. der Philos.*, XVII, 1903, p. 283 ss.; Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque*, 1920, p. 98 ss.; cf. *infra*, n. 51.

(49) Arnobe, qui doit probablement à Cornélius Labéon des renseignements précis sur les doctrines des mages, dit (IV, 12, p. 150, 12, Reifferscheid) : *Magi suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus qui deos se fingant, nesciosque mendaciis et simulationibus ludant.* Cf. Psellus, *De orac. Chald.*, dans Migne, *P. G.*, CXXII, col. 837. — Lactance, l'élève d'Arnobe, use du même mot en parlant de Satan dans des termes dont un mazdéen aurait pu se servir pour Ahriman (*Inst. divin.*, II, 9, 13, p. 144, 13, Brandt) : *Nox quam pravo illi antitheo dicimus attributam;* il est l'*aemulus Dei*. — Héliodore, qui a mis en œuvre dans ses Éthiopiques des données empruntées aux croyances mazdéennes (cf. *Mon. Mithra*, I, p. 336, n. 2), emploie le mot grec dans le même sens (IV, 7, p. 105, 27, édit. Bekker) : Ἀντίθεός τις ἔοικεν ἐμποδίζειν τὴν πρᾶξιν. — Jamblique (*De myster.*, III, 31, p. 177, 16), dans un passage où il expose la doctrine des *Oracles chaldaïques* (Χαλδαίων προφητῶν), dit que les dieux apparaissent seulement aux hommes bons et purs et chassent alors tout ce qui est démoniaque, « comme la lumière l'obscurité », mais les méchants ne voient au lieu des dieux que δαίμονας πονηρούς, οὓς δὴ καὶ καλοῦσιν ἀντιθέους. Enfin, les papyrusmagiques connaissent ces esprits fallacieux (Wessely, *Denkschr. Akad. Wien*, XLII, p. 42, v. 702) : Πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος. — Déjà Philon d'Alexandrie emploie souvent l'*adjectif* ἀντίθεος dans le sens d' « opposé à Dieu », au lieu de « semblable à Dieu », qui est la première acception du mot (cf. l'index de Leisegang, *s. v.*).

(50) On trouve déjà vers la fin du Ier siècle chez Cornélius Labéon la doctrine qu'il existe des dieux mauvais, qu'il faut apaiser par des sacrifices pour les empêcher de

nuire : Aug., *Civ. D.*, VIII, 13 : *Deos malos sacris placandos esse, ne laedant, bonos autem ut adiuvent invocandos... Labeo numina mala victimis cruentis et huiusmodi supplicationibus placari existimat;* cf. Boehm, *De Cornelii Labeonis aetate* (Diss. Königsberg), 1913, p. 43 ss. On voit apparaître ces dieux du Mal dans les inscriptions, quand se répandent les doctrines orientales et les mystères de Mithra : Dessau, *Inscr. sel.*, 5091 : *Dis iniquis, qui rapuerunt animam tam innocuam;* 9093 : *Dii nefandi parvulo* (sic) *contra vota genitorum vita privaverunt;* 8493 : *Procope manus le[v]o contra deum qui me innocentem sustulit.* L'idée d'un δαίμων βάσκανος, qui emporte les enfants en bas âge, est ancienne et très répandue (Lehrs, *Populäre Aufsätze*, 1875, p. 40 ss. ; Kaibel, *Epigr. Gr.*, 569, 3, etc.), mais ce qui est nouveau dans les épitaphes citées, c'est la substitution des *dieux* pervers aux démons.

(51) Porphyre, dans le passage sur lequel nous reviendrons n. 53 (*De Abstin.*, II, 42), parle des démons presque dans les mêmes termes qu'Arnobe : Τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον· βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος (cf. c. 41 : Τούτους καὶ τὸν προεστῶτα αὐτῶν) ; de même Jamblique (*De myst.*, III, 30, 6) : Τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων. — Dans le *De philos. ex orac. haur.* (p. 147 ss., Wolff), œuvre de jeunesse où il suit d'autres sources que dans le *De Abstinentia*, Porphyre fait de Sérapis (= Pluton) le chef des démons malfaisants. Un rapprochement dut s'opérer de bonne heure entre le dieu égyptien des enfers et l'Ahriman des Perses. — Suivant Lactance (*Inst.*, II, 14, 6), Hermès Trismégiste appelait δαιμονιάρχης le « prince (*princeps*) des esprits immondes ». — Une allusion voilée à ce chef des démons se trouve peut-être déjà dans Lucain, VI, 742 ss., et Plutarque, qui, dans le *De Iside*, 46, donne à Ahriman le nom de Hadès (*supra*, p. 176 ; cf. *Mon. myst. de Mithra*, II, p. 131, n° 3), dit ailleurs (*De latenter viv.*, 6, p. 1130) : Τὸν δὲ τῆς ἐναντίας κύριον μοίρας, εἴτε θεός, εἴτε δαίμων ἐστίν, Ἅιδην ὀνομάζουσιν ; cf. Decharme, *Crit. des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, p. 431, n. 1.

(52) La dédicace *Diis angelis* trouvée récemment à Viminacium (*Jahresh. Instituts in Wien*, 1905, Beiblatt, p. 6), dans un pays où le culte mithriaque était très répandu, me paraît appartenir à celui-ci. Cf. Minuc. Félix, *Octav.*, 26 : *Magorum et eloquio et negotio primus Hostanes angelos, id est ministros et nuntios Dei, eius venerationi novit assistere.* S. Cypr., *Quod idola dii n. s.*, c. 6 (p. 24, 2, Hartel) : *Ostanes et formam Dei veri negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere.* — Nicomaque de Gérasa, dans Jamblique, *Theolog. arithmet.*, p. 56, édit. De Falco : Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀστάνης καὶ Ζωροάστρης ἀγέλας κυρίως καλοῦσιν τὰς ἀστρικὰς σφαίρας et ἀγέλας = ἀγγέλους. Chacun de ces anges préside à une des sept sphères planétaires. — Cf. Tertullien, *Apol.*, XXIII : *Magi habentes invitatorum angelorum et daemonum adsistentem sibi potestatem;* Arnobe, II, 35 (p. 76, 15) ; Aug., *Civ. Dei*, X, 9, et les textes réunis par Wolff, *Porphyrii de philos. ex orac. haurienda*, 1856, p. 223 ss. — J'ai montré l'origine sémitique et iranienne du culte des anges dans le paganisme de l'époque impériale et décrit leur caractère et leurs fonctions, *Rev. hist. des religions*, LXXII, 1915, p. 159-182 ; cf. Andres, dans *Realenc.*, Suppl. III, s. v. *Angelos*, qui n'a pas connu mon article ; Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909, p. 209 ss. — Une quantité de noms d' « anges » et de démons nous sont conservés dans les textes astrologiques et magiques et beaucoup sont manifestement sémitiques ; voir, par exemple, *Cat. codd. astr.*, VIII, 2, p. 149 ss., les anges des

heures du jour ; cf. Erich Peterson, *Engel-und Dämonen Namen*, dans *Rheinisches Museum*, LXXV, 1926, p. 394-421. On en rapprochera les noms hébreux : Schwab, *Vocabulaire de l'angélogie d'après les mss. hébreux*, dans *Mém. prés. divers savants à l'Acad. Inscr.*, X, 2e part., 1897, Supplément dans *Notices et extr.*, XXXVI, 1899.

(53) Porphyre (*De Abstin.*, II, 37-43) expose une théorie sur les démons qu'il emprunte, dit-il, à « certains platoniciens » (Πλατωνικοί τινες, Numénius et Cronius? Cf. ch. 36, où sont cités les Πυθαγόρειοι). Que ces auteurs, quels qu'ils soient, aient largement mis à contribution les doctrines des mages, me paraît ressortir d'abord de l'ensemble de l'exposé rigoureusement dualiste (c. 41) de Porphyre (on pourrait presque en donner un commentaire perpétuel, à l'aide des livres mazdéens) et en particulier de la mention d'une puissance qui commande aux esprits du mal (cf. *supra*, n. 51). Cette conclusion est confirmée par une comparaison avec le passage d'Arnobe cité plus haut, (n. 49), qui, indépendamment de Porphyre, attribue des théories semblables aux « mages », et avec un chapitre de Jamblique (*De mysteriis*, III, 31), qui développe des croyances analogues comme étant celles de « prophètes chaldéens ». — Un théologien « chaldéen » était cité aussi à propos de l'action des démons par Porphyre, *De regressu animae* (Aug., *Civ. Dei*, X, 9 = fr. 2, p. 29*, Bidez).

Je conjecture que la source commune de toute cette démonologie est le livre mis sous le nom d'Hostanès et qu'on trouve mentionné depuis le IIe siècle de notre ère par Minucius Félix, saint Cyprien (*supra*, n. 52), etc. ; cf. Wolff, *op. cit.*, p. 138 ; *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 33. — A la suite de la publication de ces conférences, Bousset (*Archiv für Religionswiss.*, XVIII, 1915, p. 134-172) a examiné en détail la question de la source de ce passage de Porphyre. Il l'a rapproché notamment des *Homélies Clémentines* (III-VIII = *Recogn.*, IV) où Zoroastre est nommé, et il confirme la conclusion que j'avais indiquée, c'est-à-dire que la doctrine exposée ici est d'origine iranienne ; cf. aussi *Real-enc.*, Suppl. III, col. 315 ss.

Si donc le texte de Porphyre expose en réalité la théologie des mages, à peine modifiée par des idées platoniciennes, on pourra en tirer des conclusions intéressantes pour les mystères de Mithra. Ainsi, un des principes qui y est développé, c'est que les dieux ne doivent pas être honorés par des sacrifices d'êtres animés (ἔμψυχα) et que les immolations de victimes sont réservées aux démons. On trouve la même idée déjà dans Cornélius Labéon (Aug., *Civ. Dei*, VIII, 13 ; cf. Arnobe, VII, 24, et *supra*, n. 50), et il est possible que ce fût la pratique du culte mithriaque. Porphyre (II, 36) parle à ce propos de rites, de mystères, en se défendant de les divulguer, et l'on sait que le mazdéisme a passé dans le cours de son histoire du sacrifice sanglant au sacrifice non sanglant (*Mon. myst. de Mithra*, I, p. 6).

(54) Cf. Plutarque, *De defectu orac.*, 10, p. 415 A : Ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θέντες θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ καὶ συνάπτον ἐξεύροντες · εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτος ἐστί, εἴτε Θράκιος ἀπ' Ὀρφέως.

Les religions orientales ont eu sur la diffusion de la croyance superstitieuse aux démons une influence parallèle à celle qu'ils ont exercée sur la cathartique (*supra*, p. 35 ss.), et c'est opérer à contresens que de prétendre expliquer l'évolution de la démonologie, qui est avant tout religieuse, par le développement des conceptions philosophiques chez les

Grecs (voy., par exemple, les communications de MM. Stock et Glover, *Transactions of the congress of history of relig.*, Oxford, II, 1908, p. 164 ss.). L'action des croyances populaires, helléniques ou étrangères, a toujours été ici prépondérante, et l'*Epinomis*, où se trouve un des plus anciens exposés de la théorie des démons, est, on peut le démontrer (cf. *supra*, n. 47), influencée déjà par les idées sémitiques sur les génies — les ancêtres des *djinns* et des *wélys* de l'islamisme. — Une histoire de la démonologie antique profiterait à la connaissance de la philosophie et des religions comme à celle des mœurs. Elle nous manque encore, bien que les papyrus magiques nous aient apporté une grande abondance de documents sur ce sujet (cf. Hopfner, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, I, 1921, p. 1 ss.). Nous n'avons jusqu'ici que des esquisses générales (Hild, *Étude sur les démons*, Paris, 1881 ; Andres, dans *Realenc.*, Suppl. III, s. v. *Daimon*, où l'on trouvera la bibliographie) ou bien des recherches d'érudition sur des points particuliers, comme celle de Tambornino sur la possession démoniaque et l'exorcisme (*De antiquorum daemonismo* [*Religionsg. Versuche und Vorarb.*, VII], Giessen, 1909). On trouve chez les néo-platoniciens beaucoup de décoctions d'antiques doctrines, qui n'ont encore été qu'imparfaitement clarifiées (par exemple, Olympiodore, *Comm. in Alcibiad Plat.*, édit. Creuzer, 1821, p. 18 ss. ; Chalcidius, *Comm. in Tim.*, c. 129-136 ; Proclus, dans Bidez, *Psellus*, 1928, p. 98 ss.). — Sur la démonologie à l'époque chrétienne et les exorcismes, cf. Adolf Franz, *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, II, 1909, p. 515 ss. et *passim*, et le *Dict. arch. chrét.*, s. v. *Exorcisme*.

(55) Cf. Minucius Félix, 26, § 11 : *Hostanes daemonas prodidit terrenos, vagos, humanitatis inimicos.* — L'idée que l'air est rempli d'esprits ténébreux, contre lesquels les hommes doivent perpétuellement lutter et qui cherchent à s'emparer de l'âme qui monte vers le ciel, appartient au mazdéisme ; elle fut enseignée par les néo-pythagoriciens et elle est généralement acceptée à la fin du paganisme ; cf. mon *Afterlife*, p. 26, 59, 160. Elle persista à l'époque chrétienne (Éphés., II, 2 ; cf. VI, 12 ; Dibelius, *op. cit.*, p. 156 ss), et apparaît, par exemple, dans Prudence, *Hamartigenia*, 514 ss. Elle se retrouve encore chez Psellus, qui suit Proclus ; cf. Bidez, *Psellus*, 1928, p. 98 ss.

(56) Cf. Minuc. Félix, *loc. cit.*, § 10 : *Magi non solum sciunt daemonas, sed quidquid miraculi ludunt per daemonas faciunt*, etc. Cf. Aug., *Civ. Dei*, X, 9.

(57) *Mystères de Mithra*[3], p. 172 ; cf. Loisy, *Mystères*, p. 188 ; cf. *infra*, ch. VII, n. 176.

(58) Sur les Yézidiz, dont les croyances mériteraient d'être mieux étudiées, maintenant que leur pays, le Sindjar, est devenu plus aisément accessible, nous n'avons encore que des ouvrages insuffisants. Je mentionnerai les travaux méritoires mais superficiels de Ménant, *Les Yézidis*, Paris, 1892, et de Isya Joseph, *Devil worship, the sacred books and traditions of the Yezidiz*, Boston, 1919 ; cf. aussi von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin, 1900, II, p. 147 ss. (qui cite d'autres études) ; Perdrizet, *Documents du XVII*[e] *siècle sur les Yézidiz*, Nancy, 1903 ; Nau, *Textes et documents sur les Yézidiz* (extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, XX, 1915-1917), Paris, 1918.

(59) Théod. Mopsuest. ap. Photius, *Bibl.*, 81 ; cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 8.

(60) Cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter*[3], 1926, p. 514 ss ; Hastings, *Encycl. of religion*, s. v. *Dualism (Jewish)*.

(61) Julien, *Caesares*, p. 336 C. Le mot ἐντολαί désigne déjà la Loi juive (Preuschen-Bauer, *Wörterbuch des N. Test.*, *s. v.*) et c'est celui dont on se sert aussi dans l'Église

grecque pour les commandements de Dieu. — Une femme εὐσεβεστάτη καὶ φιλέντολος dans une épitaphe de l'année 409 : Lefébvre, *Recueil inscr. gr. chrét. d'Égypte*, n° 48 ; cf. *C. I. G.*, 9904 ; Palladius, *Hist. Laus.*, c. 112, *P. G.*, XXXIV, col. 1217 B.

(62) Cf. *supra*, p. 31 ss.

(63) La remarque est de Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, p. 441.

(64) Cf. S. Reinach, *La morale du mithraïsme*, dans *Mythes, cultes et religions*, II, p. 230 ss.

(65) Farnell, *Evolution of religion*, p. 127 ; cf. *supra*, ch. II, p. 35 ss.

(66) Mithra est *sanctus* (*Mon. myst. de Mithra*, II, p. 533), comme les dieux syriens. Cf. *supra*, p. 260, n. 65.

(67) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 309 ss. L'eschatologie du mazdéisme orthodoxe a été exposée par Söderblom et plus récemment par Cursetti Parvi ; cf. *supra*, p. 271.

(68) Cf. *supra*, ch. IV, p. 83, 92, et mon *Afterlife*, p. 89 ss. Le paganisme, devenu dualiste, n'admet plus, comme les anciens Grecs et Romains, que tous les défunts indistinctement doivent descendre dans les entrailles de la terre. Il ne croit pas non plus, comme les théologiens du commencement de notre ère, que toutes les âmes montent dans l'atmosphère et cherchent à atteindre les sphères étoilées. Il les sépare radicalement, coupant le séjour des morts en deux moitiés, dont l'une est située dans le ciel lumineux, l'autre dans les ténèbres souterraines. — Cette opposition est déjà nettement marquée par Philon d'Alexandrie, *De Exsecrat.*, VI, 152 (V, p. 371 C-W). Le juste μετέωρος ἀρθεὶς περίβλεπτος ἔσται, θαυμαζόμενος καὶ μακαριζόμενος ἐπὶ δυσὶ τοῖς καλλίστοις, τῷ τε αὐτομολῆσαι πρὸς Θεὸν καὶ τῷ γέρας λαβεῖν οἰκειότατον τὴν ἐν οὐρανῷ τάξιν βεβαίαν, ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν (allusion à l'enseignement des mystères), ὁ δ'εὐπατρίδης παρακόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας ὑποσύρεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθείς. Mais Philon considère ailleurs, avec les néo-pythagoriciens, l'Hadès comme étant cette vie humaine (cf. Bréhier, *Les idées phil. et rel. de Philon d'Al.*, 1908, p. 240, *Revue de philologie*, XLIV, 1920, p. 231 ss.). Il subit tour à tour l'influence des doctrines opposées qui avaient cours de son temps.

(69) Nous avons exposé cette théorie, *supra*, p. 116 ss. Elle est étrangère au zoroastrisme et fut introduite dans les mystères mithriaques avec l'astrologie chaldéenne. Il se mêle d'ailleurs toujours à cette théologie scientifique d'anciennes idées mythologiques. Ainsi, c'est une vieille croyance orientale que les âmes, conçues comme matérielles, portent des vêtements (*Mon. Mithra*, I, p. 15, n. 5 ; Bousset, *Archiv für Religionswiss.*, IV, 1901, p. 233, n. 2 ; Söderblom, *Rev. hist. des religions*, XXXIX, 1899, p. 243 ss., et surtout Böklen, *Die Verwandschaft der jüdisch-christ. und der parsischen Eschatol.*, Göttingue, 1902, p. 61 ss. ; Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, Giessen, 1920, p. 170, 193). De là vient l'idée, qui se retrouve jusqu'à la fin du paganisme, que les âmes en traversant les sphères planétaires se revêtent « comme de tuniques successives » des qualités de ces astres (Porphyre, *De Abstin.*, I, 31 : Ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας κ. τ. λ.; Macrobe, *Somnium Sc.*, I, 11, § 12 : *In singulis sphaeris aetherea obvolutione vestitur ;* I, 12, § 13 : *Luminosi corporis amicitur accessu ;* Proclus, *In Tim.*, I, 113, 8, édit. Diehl : Περιβάλλεσθαι χιτῶνας ; Proclus, édit. Cousin², p. 222 : *Tunicas descendentes induti sumus ;* cf. *Orac. Chaldaïca*, p. 51, n. 2, Kroll : Ψυχὴ ἐσσαμένη νοῦν ; Julien, *Or.*, II, p. 123, 22, Hertlein ; Aristide Quintilien, II, 17 (p. 63, 19 ss., Jahn). Cette même idée des « vêtements de l'âme » réapparaît aussi fréquemment chez Hermès Trismégiste (cf.

J. Kroll, *Die Lehren des H. T.*, 1924, p. 347, n. 1, et index, s. v. *Seelenkleider*). — Comparer ce qu'Hippolyte (*Philos.*, V, 1) dit d'Isis (Ishtar?) à propos des Naaséniens. Elle est ἑπτάστολος parce que la nature aussi est couverte de sept vêtements éthérés, à savoir les sept cieux des planètes. Cf. Ps.-Apul., *Asclepius*, 34 (p. 75, Thomas) : *Mundum sensibilem et quae in eo sunt, omnia a superiore illo mundo quasi ex vestimento esse contecta.* Cf. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 2 vol., Münich, 1910. — Pour la persistance de cette conception chez les gnostiques, cf. Irénée, I, 5, 5 (δερμάτινον χιτῶνα) ; Clem. Alex., *Excerpta ex Theodoto*, 55, 1 (p. 125, 9, Stahelin). On rapprochera de cette croyance la doctrine de Basilide, qui considère les passions comme des appendices qui s'accrochent à l'âme raisonnable κατά τινα σύγχυσιν ἀρχικήν (cf. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*[2], 1925, p. 47). — Dans un traité mystique du VIe siècle, écrit en syriaque (Marsh, *The book of Hierotheos*, 1927, II, 13, p. 35), la ψυχή est définie comme le vêtement de la raison, du νοῦς [cf. *supra*, les *Orac. Chald.*] ; comparer aussi Lidzsbarski, *Mandäische Liturgien*, 1920, p. 81, où la relation ancienne des vêtements de l'âme avec les planètes est restée apparente dans les prières de l'office des morts.

J'ai insisté sur l'histoire de cette croyance parce qu'elle permet peut-être de saisir la signification attribuée à un détail du rituel mithriaque, à propos duquel Porphyre (*De Abst.*, IV, 16) ne nous rapporte que des interprétations contradictoires : les initiés aux sept grades devaient revêtir divers costumes. Les sept degrés d'initiation, conférés successivement au myste, étant un symbole des sept sphères planétaires, à travers lesquelles l'âme devait s'élever après la mort (*Mon. Mithra*, I, p. 316), les vêtements dont se couvrait l'initié étaient probablement regardés comme les emblèmes de ces « tuniques » que l'âme avait prises en descendant ici-bas et dont elle se dépouillait en remontant au ciel. De même dans les mystères d'Isis, les douze robes dont on revêt le néophyte (Apul., *Met.*, XI, 24) paraissent être une allusion au passage de l'âme à travers le zodiaque. Peut-être y a-t-il dans ce texte un souvenir des doctrines mithriaques (Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 42 ss.), mais la signification du rite est clairement indiquée par Plotin, qui s'inspire souvent de la pratique des mystères alexandrins, *Enn.*, I, 6, 7 (p. 55 G) : Τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα, οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι, καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρίν, καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι · ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ, αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν.

(70) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 310. La découverte du bas-relief de Dieburg a montré que Mithra, assimilé par les Grecs à Phaéton, était regardé comme l'auteur de la conflagration finale (*supra*, p. 274, n. 14) ; cf. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*[3], p. 219.

(71) La théologie de Lactance est nettement dualiste, même si l'on supprime les passages qu'on suppose interpolés dans ses œuvres (Bardenhewer, *Gesch. Altchr. Lit.*, II, p. 482, 494). René Pichon, dans sa belle étude sur *Lactance* (Paris, 1901, p. 13, 118 ss.), en rapproche la doctrine manichéenne, mais une influence des croyances mazdéennes (mithriaques) est bien plus probable. Cf. aussi Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, III, 1905, p. 327 ss.

(72) Renan, *Marc-Aurèle*, p. 579.

(70) Anatole France, *Le mannequin d'osier*, p. 318 ; cf. Reinach, *La morale du mithraïsme*, p. 232.

CHAPITRE VII

L'astrologie et la magie

BIBLIOGRAPHIE. — L'ouvrage de Bouché-Leclercq sur l'*Astrologie grecque* (Paris, 1899) dispense de recourir encore aux exposés antérieurs de Saumaise (*De annis climactericis*, 1648), de Seyffarth (*Beiträge zur Lit. des alten Aegypten*, II, 1833), etc. C'est à ce traité fondamental que sont empruntés, à moins d'autre indication, la plupart des faits que nous citons. — Il n'y a pas de livre analogue sur l'ensemble de l'astrologie babylonienne, mais on trouvera des renseignements nombreux sur cette divination astrale dans les grands ouvrages de Jastrow, *Religion Babyloniens und Assyriens* (t. II, p. 415 ss.) et de Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*; Münster, 1907 ss. — Un grand nombre de textes grecs inédits ont été publiés dans le *Catalogus codicum astrologorum Graecorum* (14 volumes parus, Bruxelles, 1898-1928). — Franz Boll, *Sphaera* (Leipzig, 1903), est capital pour l'histoire des constellations grecques et barbares (cf. *Revue archéol.*, 1903, I, p. 437). — De la Ville de Mirmont a donné des notes sur l'*Astrologie en Gaule au Ve siècle* (*Rev. des Études anciennes*, 1902, p. 115 ss. ; 1903, p. 255 ss. ; 1906, p. 128). — Toutain, dans ses *Cultes païens* [cf. *supra*, p. 213], a un chapitre (II, p. 179-223) sur la diffusion de l'astrologie et de la magie dans les provinces latines. — L'intérêt des recherches sur l'astrologie antique a été bien mis en lumière par Boll, *Die Erforschung der Antiken Astrologie* (dans *Neue Jahrb. für das klass. Altert.*, XI), 1908, p. 104 ss. Outre de nombreux articles spéciaux, Boll a publié, avec Bezold, un exposé général du sujet, *Sternglaube und Sterndeutung* (*Aus Natur und Geisterwelt*, n° 638), dont une 3e éd., avec des additions de Gundel, a paru en 1926. — J'ai étudié moi-même, avec plus de détail que je ne le fais ici, l'influence de l'astrologie sur le paganisme, dans *Astrology and religions among the Greeks and Romans*, New-York, 1912 [épuisé, une édition française est en préparation]. — Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben*, Leipzig, 1916, s'occupe surtout des rapports de l'astrologie avec la philosophie grecque. — Gundel, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn-Leipzig, 1922, traite en général de toutes les croyances sur le caractère et l'influence des astres. — Gressmann, *Die hellenistische Gestirnreligion* (*Beihefte zum alten Orient*, 5), Leipzig, 1925, est un exposé concis, mais substantiel, de l'action de l'astrologie sur les croyances de l'époque hellénistique.

Sur l'iconographie astrale, cf. Thiele, *Antike Himmelsbilder*, Berlin, 1898. — Boll, *Sphaera* [*supra*], et plus récemment les travaux de Fritz Saxl, *Planetendarstellungen im Orient und im Okzident*, dans *Der Islam*, III, p. 152-177 ; *Verzeichniss illustrierter Astrolog. Hdss. des lateinischen Mittelalters*, t. I (Rome), t. II (Vienne), dans *Sitzungsber. Akad. Heidelberg*, 1915, n° 6, 1926, n° 2. — Ruska, *Griechische Planetendarstellungen in Arabischen Steinbüchern*, dans *Sitzungsb. Heidelberg*, 1919, n° 3, p. 19 ss. — Warburg a consacré des recherches aux représentations astrologiques de la Renaissance, par exemple

Italienische Kunst und internationale Astrologie un palazzo Schifano ja zu Ferrara, dans *Atti del X congresso per la Storia dell' arte*, Rome, 1912. — Cf. aussi mes *Astrologica*, dans *Revue archéologique*, 1916, I, p. 1-22. — Sur l'usage de la table de Bianchini (*supra*, pl. XIV, 1), cf. Gundel, dans Boll-Bezold, *Sternglaube*[3], p. 191 ss.

Pour la bibliographie de la magie, cf. *infra*, p. 292, n. 74.

(1) Stephan. Byzant. (dans *Cat. codd. astr.*, II, 235), I, 12 : Ἐξοχωτάτη καὶ πάσης ἐπιστήμης δέσποινα. Theophil. Edess., *Ibid.*, V, p. 184 : Ὅτι πασῶν τιμιωτέρα τεχνῶν. Vettius Valens, VI, proem. (p. 241, 19, Kroll) : Τίς γὰρ οὐκ ἂν κρίναι ταύτην τὴν θεωρίαν πασῶν ποοῦχειν καὶ μακαριωτάτην τυγχάνειν.

(2) Le scepticisme à l'égard des oracles et des présages de tout genre se répandit en même temps que l'indifférence religieuse (p. 34) et était général dans les classes cultivées au commencement de l'Empire (Strabon, X, 3, 23, p. 474 C ; Tite-Live, XLIII, 13). Juvénal, VI, 553, signale le passage de la mantique à l'astrologie : *Quidquid dixerit astrologus, credent a fonte relatum | Hammonis, quoniam Delphis oracula cessant.* Cf. Lucain, V, 111. Plutarque a consacré un traité au silence des oracles (*De defectu orac.*). Ceux-ci eurent, il est vrai, un regain de popularité au IIe siècle, avec la renaissance de la foi religieuse (vogue de Claros même en Occident : Teramelli, *Notizie d. Scavi*, IV, 1928, p. 254). Ils furent à cette époque attaqués avec violence par le cynique Oenomaos de Gadara (cf. Valette, *De Oenomao Cynico*, Paris, 1908). Ils tombèrent au IIIe siècle dans un mépris complet.

(3) Cf. Louis Havet, *Revue bleue*, novembre 1905, p. 644.

(4) Cf. *supra*, p. 114, p. 262, n. 78.

(5) Kroll, *Aus der Gesch. der Astrol.*, dans *Neue Jahrb. für das klass. Altertum*, VII, 1901, p. 598 ss. ; cf. Boll, *Cat. codd. astr. gr.*, VII, p. 129 ss.

(6) Le traité d'Hermès Trismégiste sur les douze lieux de la sphère est certainement d'époque ptolémaïque. Il a été utilisé déjà par Thrasylle, l'astrologue de Tibère, et est une des sources de Vettius Valens et de Firmicus Maternus. Cf. *Revue de philologie*, XLII, 1918, p. 63 ss. ; *Catal. codd. astrol.*, VIII, 4, p. 117 ss. ; Kroll, *Klio*, XVIII, 1923, p. 213 ss.

(7) Sur l'astrologie en Grèce, cf. mon article *Neue Jahrb. für das Klass. Altertum*, XXVII, 1911, 1 ss. ; *Astrology and Religion*, p. 36 ss. ; Capelle, *Aelteste Spuren der Astrologie bei den Griechen*, dans *Hermes*, LX, 1925, p. 374 ss. ; Kerényi, *Astrologia Platonica*, dans *Archiv für Religionswiss.*, XXII, 1924, p. 245-256. — Bezold et Boll (*Sitzungsber. Heidelberg. Akademie*, 1911, Abh. 7) ont démontré que certains textes grecs (*selenodromia*) qui nous sont parvenus sont traduits sur des originaux en cunéiformes. — Sur Bérose : Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig, 1923.

(8) Le récit de cette expulsion était donné par Tite-Live, comme l'a prouvé l'épitomé d'Oxyrhynchus (Grenfell et Hunt, *Oxyr. Pap.*, IV, p. 101). C'est à Tite-Live que remontent les indications fournies par les abréviateurs de Valère-Maxime (I, 3, 2). — Cf. *supra*, p. 97.

(9) Boll, *Sphaera*, p. 349 ss.

(10) Cf. *Astrology and Religion*, p. 69 ss. ; Pohlenz, *Neue Jahrbücher für Wissensch.*, II, 1926, p. 257 ss.

(11) Aug., *Civ. Dei*, V, 5 : *Posidonius magnus astrologus idemque philosophus ;* V,

2 : *Posidonius fatalium siderum assertor ;* cf. *Astrology and Rel.*, p. 83 ss. — Les relations des doctrines astrologiques de Posidonius avec l'ensemble de son système sont étudiées par Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, 1926, p. 342 ss. et *passim*.

(12) Suétone, *Tib.*, 69.

(13) Suétone, *Othon*, 8 ; cf. Bouché-Leclercq, p. 556, n. 4.

(14) Leur plan paraît être inspiré par les tours à sept étages des Babyloniens, bien que ce chiffre de sept ne soit pas constant pour ces *ziggourāt*. Cf. Dombart, *Das palatinische Septizonium zu Rom*, 1922, et *Realenc.*, s. v. *Septizonium*, p. 1585, 50 ss.

(15) Friedländer, *Sitteng.*, I[8], p. 367 ss. — L'astrologie conquit dans les provinces la bourgeoisie des villes, mais, sauf en Afrique, qui avait une religion sidérale, elle ne pénétra jamais en Occident, semble-t-il, dans les couches profondes du peuple des campagnes. Elle n'occupe qu'une place insignifiante dans le folklore et la médecine des paysans. — Sur sa diffusion dans les provinces latines, cf. Toutain, *op. cit.*, II, p. 193 ss.

(16) Bücheler, *Carm. epigr.*, 1536 : *Properavit aetas ; voluit hoc astrum meum ;* 1092 : *Credite mortales ; astro nato nihil est sperabile datum.* Cf. *Thes. ling. Lat.*, s. v. *Astrosus*. — *C. I. L.*, V, 3466 (épit. d'un gladiateur) : *Planetam suum properare vos moneo ; in Nemesi ne fidem habeatis ; sic sum deceptus.* — Sur l'idée du *fatum* dans les inscriptions, cf. Schulze, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1912, p. 691 ss.

(17) Ainsi *C. I. L.*, VI, 13782 (épitaphe d'un affranchi syrien) : *L. Caecilius, L. l(ibertus), Syrus, natus mense Maio hora noctis VI, die Mercuri, vixit ann. VI, dies XXXI, mortuus est IIII kal. Iulias, hora X, elatus est h(ora) III frequentia maxima ;* 28044 : *L. Valerio infanti, raptus est subito, quo fato non scitur, natus noctis hora VI, vixit diebus LXXI, abit noctis ab hora VI. Quisquis eum laesit, sic cum suis valeat.* — Cf. Carcopino, *Revue archéol.*, XV, 1922, p. 225.

(18) Manilius, IV, 16 ; Sénèque le Père, *Suas.*, 2, 2 : *Statuta nascentibus in finem vitae dies est.* Cf. Bücheler, *Carm. epigr.*, 1021 = *C. I. L.*, XII, 5271 : *Hanc tibi nascenti fata dedere domum.* Cf. Schulze, *loc. cit.*, p. 693. — L'indication que la mort est due à une *genesis* défavorable est fréquente : Dessau, *Inscr. sel.*, 9094, cf. 9093 ; *Carmin. epigr., Suppl.* de Lommatzsch : 1968, 1992, 2013 ; *C. I. L.*, III, 3397. — Le *fatum* et la *genesis* apparaissent encore dans certaines inscriptions chrétiennes (par exemple, Diehl, *Inscr. lat. christ.*, 1336 ; cf. 3302 ss., 4377 ss. ; *C. I. L.*, V, 1710).

(19) Ces horoscopes sur papyrus ne se sont conservés qu'en Égypte ; cf. *Archiv für Papyrusforschung*, I, p. 23. — L'astrologie a laissé des traces bien caractérisées dans les épitaphes de la Syrie et de l'Asie Mineure ; cf. nos *Inscriptions du Pont*, n° 33 et la note ; Boll, *Archiv f. Religionsw.*, XIII, 1910, p. 475.

(20) Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Zodiacus*, p. 1048, n. 3. Cf. Hephaistion, III, 7, dans *Cat. codd. astr.*, VIII, p. 148.

(21) On connaît le précepte : *Ungues Mercurio, barbam Iove, Cypride crinem*, dont se moque Ausone, VII, 29 (p. 108, Piper).

(22) Juvénal, VI, 565 ss.

(23) *Cat. codd. astr.*, V, 1 (Rom.), p. 11, cod. 2, f. 34[v] : Περὶ τοῦ εἰ ἔχει μέγαν ῥῖνα ὁ γεννηθείς. Πότερον πόρνη γένηται ἡ γεννηθεῖσα. On trouve fréquemment des chapitres, Περὶ ὀνύχων, Περὶ ἱματίων, etc.

(24) Varron, *De re rustica*, I, 37, 2 ; cf. Pline, *H. N.*, XVI, 75, § 194. Ceci paraît être

à la vérité de la superstition populaire plutôt que de l'astrologie. Mais la même prohibition se retrouve chez les prêtres qui se faisaient raser la tête (*supra*, ch. II, n. 46 ; IV, n. 76) ; cf. Olympiodore, *Comm. in Alcibiad*, p. 18 (édit. Creuzer, 1821) : Οἱ χυμοὶ πρὸς τὴν σελήνην καὶ αὐξοῦνται καὶ μειοῦνται καὶ οἱ τρίχες. Διὸ τοὺς ἱερατικῶς ζῶντας ἔστιν ἰδεῖν μὴ ἀποκειρομένους αὐξούσης τῆς σελήνης.

(25) Cf. *Realenc.*, s. v. *Hebdomas*. — Saint-Césaire, dans son *Discours sur les calendes*, 4 (dans Migne, *P. L.*, XXXIX, 2004), proteste contre ces noms donnés aux sept jours (*nullum diem daemonum appellatione dignum esse iudicemus*), et en Orient l'Église grecque réussit à en abolir l'usage. Cf. Gundel, dans Boll-Bezold, *Sternglaube*[3], p. 183 ss.

(26) Sur cette polémique pour et contre l'astrologie, cf. Bouché-Leclercq, p. 570 ss. ; Boll, *Studien über Claudius Ptolemaeus*, 1894, p. 181 ss. — Nous avons conservé une lettre curieuse de Manuel Comnène, qui défend l'astrologie, contre Michel Glykas, qui l'attaque ; cf. *Cat. codd. astr.*, V, 1, p. 106 ss.

(27) *C. I. L.*, VI, 27140 = Bücheler, *Carmina epigraph.*, 1163 : *Decepit utrosque, Maxima mendacis fama mathematici.*

(28) Palchos, dans le *Cat. codd. astr.*, I, p. 106-107. Cf. Tacite, *Ann.*, VI, 22 : *Caeterum plurimis mortalium non eximitur, quin primo cuiusque ortu ventura destinentur ; sed quaedam secus, quam dicta sint, cadere fallaciis ignara dicentium : ita corrumpi fidem artis, cuius clara documenta et antiqua aetas et nostra tulerit.*

(29) Manilius, IV, 386 ss., 866 ss., etc.

(30) Vettius Valens, V, 12 (*Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 32 = p. 238, édit. Kroll) ; cf. V, 9 (p. 31, 20 = p. 222, 11 ss.).

(31) Cf. Steph. Byz., *Cat. codd. astr.*, II, p. 186. Il appelle l'une et l'autre στοχασμός ἔντεχνος. L'expression est reprise par Manuel Comnène, *Cat.*, V, 1, p. 123, 4, et chez l'Arabe Abou-Mashar [Apomasar], *Cat.*, V, 2, p. 153.

(32) L'origine sacerdotale de l'astrologie était bien connue des Romains ; cf. Manilius, I, 40 ss. Vettius Valens, V, 9 (p. 221, 23) dit : ἡ ὑπόστασις τοῦ μαθήματος ἱερὰ καὶ σεβάσμιος, ὡς ὑπὸ θεοῦ παραδεδομένη τοῖς ἀνθρώποις.

(33) Ainsi dans le chapitre sur les étoiles fixes, qui, d'un auteur païen écrivant à Rome en 379, a passé chez Théophile d'Édesse et chez un Byzantin du IXe siècle ; cf. *Cat. codd. astr.*, V, 1, p. 212, 218. On a fait la même observation dans les mss. des Coeranides ; cf. de Mély et Ruelle, *Lapidaires grecs*, II, p. XI, n. 3. — Sur tout ceci, cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 31 ss. ; Boll, *Die Erforschung der Astr.*, p. 110 ss.

(34) Ainsi le Parisinus, 2506, donne en caractères cryptographiques une quantité de mots qui, ailleurs (par exemple dans le *Marcianus*, 335), sont écrits en toutes lettres.

(35) *Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 48 = Vettius Valens, p. 328, 20, éd. Kroll ; cf. *Ibid.*, p. 34 = p. 241, 16, Kroll, un extrait de Néchepso, et Riess, *Petosiridis fragm.*, fr. 1.

(36) Vettius Valens, IV, 11 (*Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 87 = p. 172, 31, Kroll) ; cf. V, 12 (*Ibid.*, p. 32 = p. 238, Kroll) ; VII, prooem. (*Ibid.*, p. 41 = p. 263, Kroll).

(37) Firmic. Mat., II, 30 ; VIII, prooem. et 5 ; cf. Théophile d'Édesse, *Cat. codd astr.*, V, p. 238, 25 ; Julien de Laod., *Cat.*, IV, p. 104, 4. Cf. *supra*, n. 32.

(38) Cf. *Realenc.*, s. v. *Chairemon*, n° 4.

(39) *C. I. L.*, V, 5893. Cf. en Phrygie, Souter, *Classical Review*, 1897, p. 136.

(40) Sénèque le Père, *Suas.*, 4 ; Vettius Valens, V, 9 (p. 221, 23) ; cf. mon *Astrology and religion*, p. 148 ss. ; *Afterlife*, p. 110 ss.

(41) Sur la théorie stoïcienne de la sympathie, cf. Bouché-Leclercq, p. 28 ss., *passim ;* Stemplinger, *Sympathieglauben im Altertum und Neuzeit*, Munich, 1919 (collection abondante de textes). — Déjà les « Chaldéens » l'auraient pressentie, suivant Philon, *De migr. Abrahami*, 32 (II, p. 303, 5, W. C.) : Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι καὶ διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικήν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, σύγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων. Mais Posidonius semble avoir été le premier à formuler la doctrine philosophique qui donnait la « sympathie » comme fondement à toute la mantique et en particulier à l'astrologie ; cf. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, 1926, p. 49 ss., 113 ss. et *passim*. Cette doctrine, souvent rappelée à sa suite (Sextus, *Adv. Math.*, V, 4 et 43 ss. ; Clem. Alex., *Strom.*, VI, 16 (p. 504, 21, Stählin, etc.), est encore exposée clairement par Proclus, *In rempublic. Plat.*, II, 258 ss. Kroll, et dans le traité sur la magie publié et commenté par Bidez, *Psellus*, Bruxelles, 1928, p. 144 ss.

(42) Riess, dans *Realenc.*, s. v. *Aberglaube*, I, col. 38 ss. — Turchi, *Saggi di storia delle religioni* (Foligno, 1924), contient une étude « sur la sympathie lunaire dans l'agriculture latine ».

(43) Vettius Valens, *Cat.*, II, p. 89, 22 = p. 2, 6, Kroll.

(44) *Cat.*, V, 1, p. 210 ; VIII, 4, p. 181, où l'on trouvera une série d'autres exemples.

(45) Cf. Boll, *Sphaera* (*passim*), et sa note à propos des listes d'animaux attribués aux planètes, dans Roscher, *Lexikon Myth.*, s. v. *Planeten*, col. 2534 ; cf. *Die Erforschung der Astrol.*, p. 110, n. 3.

(46) *Cat.*, V, 1, p. 210 ss.

(47) Cf. *supra*, ch. v, p. 270, n. 116.

(48) Culte du Ciel, des signes du Zodiaque et des Éléments. Cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 85 ss., 98 ss., 108 ss. ; *Astrology and religion*, p. 113 ss. ; *infra*, ch. VIII, n. 16.

(49) L'idée magico-religieuse du sacré, du *mana*, intervient dans la notion et la notation du temps. C'est ce qu'a mis en lumière M. H. Hubert dans l'analyse profonde qu'il a faite de la *Représentation du temps dans la religion et la magie* (Progr. Éc. des Hautes-Études), Paris, 1905.

(50) Culte du Temps : *Mon. Mithra*, p. 20, 74 ss. ; des Saisons : *Ibid.*, p. 92 ss. — Il n'est pas douteux que l'adoration du Temps et de ses parties (Saisons, Mois, Jours, etc.) se soit répandue sous l'influence de l'astrologie. Déjà Zénon les divinisait ; cf. Cicéron, *Nat. D.*, II, 63 (= von Arnim, fr. 165) : *Astris hoc idem* (*i. e. vim divinam*) *tribuit ; tum annis mensibus annorumque mutationibus*. Conformément au matérialisme des stoïciens, toutes ces durées du temps étaient conçues par lui comme des corps (von Arnim, *loc. cit.*, II, fr. 665 ; cf. Zeller, *Ph. Gr.*, IV³, p. 316, 221). — Les textes postérieurs sont réunis par Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v. *Mên*, col. 2689. Ajouter Ambrosiaster, *Comm. in epist. Galat.*, IV, 10 (Migne, *P. L.*, XVII, 381 B). — Dieux des Heures : cf. Gundel, dans *Realenc.*, s. v. *Horogeneis*. — Avant l'Occident, l'Égypte avait vénéré comme des dieux les Heures, les Mois et les Années propices ou néfastes ; cf. Wiedemann, *loc. cit.* [*infra*, n. 74], p. 7 ss. — Sur le culte du dieu Αἰών à Alexandrie, cf. *supra*, ch. v, n. 108 ; ch. VI, n. 46.

(51) Elles ornent fréquemment les manuscrits astronomiques. Il faut citer particulièrement le *Vaticanus gr.*, 1291, dont l'archétype remonte au IIIe siècle de notre ère ; cf. Boll, *Sitzungsb. Akad. Münch*, 1899, p. 125 ss., 136 ss. (Nuits et Jours, Heures, Mois).

(52) Piper, *Mythologie der christl. Kunst.*, 1851, II, p. 313 ss. ; cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 220.

(53) Bidez, *Bérose et la grande année* (*Mélanges Paul Frédéricq*, Bruxelles, 1904, p. 9 ss.) ; Boll-Bezold, *Sternglaube und Sterndeutung*, 3e édit., 1926, p. 78, et l'app. de Gundel, p. 200 ss. ; Schnabel, *Berossos*, 1923, p. 94 ss. ; Tannery, *Mémoires scientifiques*, II, 1912, p. 344 ss., 492 ss. — Cette doctrine « chaldéenne » avait été adoptée par les mages, et elle était enseignée dans les mystères de Mithra. Ce dieu, comme l'a prouvé une découverte récente, y était regardé comme l'auteur de la conflagration finale de l'univers ; cf. *supra*, p. 283, n. 70. — On trouve des allusions transparentes à la théorie du retour éternel dans saint Jean Chrysostome, *In Matthaeum*, 75, 4 (Migne, *P. G.*, LVIII, 691).

(54) Cf. *supra*, p. 117, 147.

(55) Goethe, ayant fait en 1784 l'ascension du Brocken par un ciel radieux, exprima son admiration en écrivant de mémoire les vers (II, 115) : *Quis caelum possit, nisi caeli munere, nosse Et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?* Cf. *Brief zu Frau von Stein*, n° 518, édit. Schöll, 1885 ; cité par Ellis, *Noctes Manilianae*, p. VIII.

(56) Cette conception de la parenté (συγγένεια) de l'âme avec les astres divins, exprimée par les vers de Manilius (n. 55 ; cf. IV, 910), et qui se trouve déjà antérieurement dans le *Somnium Scipionis* de Cicéron (III, 4 ; cf. Macrobe, *Comment.*, I, 14, § 16 : *Animi societatem cum caelo et sideribus habere communem* ; Pseudo-Apulée, *Asclepius*, c. 6, 9 ; Firmicus Mat., *Astrol.*, I, 5, § 10), remonte à Posidonius qui faisait de la contemplation du ciel une des sources de la croyance en Dieu (Capelle, *Jahrb. für das klass. Altertum*, VIII, 1905, p. 534, n. 4 ; cf. Reinhardt, *loc. cit.*). Mais elle apparaît déjà dans Hipparque (Pline, *H. N.*, II, 26, § 95 : *Cognationem cum homine siderum animasque nostras partem esse caeli*), et avant lui on en trouve déjà des traces dans la philosophie grecque (Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben*, 1916, p. 114 ss.). Elle a probablement pour premiers auteurs les « Chaldéens ».

(57) Vettius Valens, IX, 8 (*Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 123, 11 = p. 346, 20, édit. Kroll), VI, prooem. (*Cat.*, ib., p. 34, 35, 14 = p. 242, 16, 29. Kroll) ; cf. les passages réunis dans mon *Mysticisme astral* (dans *Bull. Acad. de Belgique*), 1909, p. 279 ss.

(58) Manil., IV, 14 ; cf. *Fatalisme astral et religions antiques*, dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, N. S., III, 1912, p. 513 ss. ; Gundel, dans *Realenc.*, s. v. *Heimarmene*, et *Beiträge zur Entwickelungsgesch. der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Giessen, 1914, p. 74 ss.

(59) Cf. l'*Éternité des empereurs*, dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, I, 1898, p. 445 ss.

(60) M. Reitzenstein, qui a eu le mérite de mettre en lumière la puissance de ce fatalisme astrologique [cf. *infra*, n. 73], croit qu'il s'est développé en Égypte, mais à tort sans doute. Cf. à ce sujet les observations de Bousset, *Göttinger Gel. Anzeigen*, 1905, p. 704.

(61) L'ouvrage le plus important est malheureusement perdu : c'était le Περὶ εἱμαρμένης de Diodore de Tarse. Photius nous en a transmis un résumé (*Bibl.*, cod. 223). Nous avons

conservé le traité sur le même sujet de Grégoire de Nysse (*P. G.*, XLV, 145). Ils eurent pour allié le platonicien Hiéroclès (Photius, *Cod.*, 214, p. 172 *b*). — On trouve beaucoup d'attaques contre l'astrologie dans saint Ephrem, *Opera Syriaca*, II, p. 437 ss., saint Basile (*Hexaem.*, VI, 5), saint Grégoire de Nazianze, saint Méthode (*Symp.*, *P. G.*, XVII, p. 1173) ; saint Jean Chrysostome, plus tard dans Procope de Gaza, etc. Un curieux extrait de Julien d'Halicarnasse a été publié par Usener, *Rheiniches Mus.*, LV, p. 321 = *Kleine Schriften*, IV, p. 316 ss. — Nous avons dit quelques mots de la polémique latine dans la *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VIII, 1903, p. 423 ss. On attribuait à Minucius Félix un écrit *De Fato* (Bardenhewer, *Gesch. Altchr. Lit.*, I, p. 315). Nicétas de Remesiana (vers 400) avait écrit un livre *Adversus genethlialogiam* (Gennadius, *Vir. inl.*, c. 22), mais l'adversaire principal des *mathematici* fut saint Augustin, *Civ. Dei*, V, 1 ss. ; *Epist.*, 246, *ad Lampadium*, etc. — D'autres ouvrages sont cités par Gundel, *Realenc.*, s. v. *Heimarmene*, col. 2625. Cette polémique se poursuivit à Byzance. Le ms. grec 1234 de Paris, fol. 99, contient une réfutation inédite, due à Nicétas Acominate (XIIIe siècle), des doctrines astrologiques que professaient les « ethnophrones ». Cf. *supra*, p. 287, n. 26.

(62) L'influence des idées astrologiques s'est exercée sur le paganisme arabe dès avant Mahomet ; cf. *supra*, p. 263, n. 79.

(63) Dante, *Purg.*, XXX, p. 109 ss. — Dans le *Convivio*, II, ch. XIV, Dante professe expressément la doctrine de l'influence des étoiles sur les affaires humaines. — L'Église parvint à extirper à peu près l'astrologie savante du monde latin au début du moyen âge : nous ne connaissons presque aucun écrit astrologique de l'époque mérovingienne ou carolingienne. Ceux qu'on peut citer sont des traductions de traités orientaux, faites par des Juifs ou des Syriens, si puissants en Gaule (cf. *supra*, p. 99 ss.). Tel est le cas du livre, attribué à Alchandreus [Alexandre], dont j'ai retrouvé à Paris un ms. du Xe siècle [*Revue archéol.*, 1916, I, p. 16 ss. ; cf. Thorndike, *A history of magic*, I, 1923, p. 698, n. 2, p. 710 ss.], et d'un opuscule mis sous le nom de Nemrod (Haskins, *Studies in mediaeval science*, 1924, p. 337 ss.). Thorndike (*op. cit.*, I, p. 673 ss.) et Gundel (dans Boll-Bezold, *Sternglaube*[3], p. 183 ss.) ont recueilli des indices de la persistance de l'astronomie du IXe au XIe siècle. Ils sont en général relatifs à la superstition astrale la plus plate, comme la crainte des jours néfastes. Quelques clercs continuaient à lire Firmicus Maternus ou même Manilius, mais sans doute ne les comprenaient-ils qu'à demi. La pauvreté des connaissances astronomiques ne permettait guère de s'élever jusqu'à la généthlialogie savante. On ne trouve aucun écrivain latin de cette époque qui ait écrit un traité, même élémentaire, sur cette matière prohibée. L'ancienne croyance en la puissance des étoiles se perpétua ainsi obscurément jusqu'au moment où, vers le XIIe siècle, elle reprit une force nouvelle au contact de la science arabe. Dante s'inspire déjà de celle-ci et a pu lire des traductions d'auteurs orientaux.

(64) Bouché-Leclercq leur consacre un chapitre (p. 609 ss.).

(65) Sén., *Quaest. Nat.*, II, 35 : *Expiationes et procurationes nihil aliud esse quam aegrae mentis solatia. Fata inrevocabiliter ius suum peragunt, nec ulla commoventur prece.* Cf. Maxim. Tyr., XI, 4 ss. ; Manéthon, I [V], 196 ss. Vettius Valens, V, 6 (*Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 30, 11 = p. 220, 28, Kroll), professe que : Ἀδύνατόν τινα εὐχαῖς ἢ θυσίαις ἐπινικῆσαι τὴν ἐξ ἀρχῆς καταβολήν κ. τ. λ., mais il semble se contredire lui-même, IX, 8 (p. 347, 1 ss.). — Cf. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Giessen, 1907,

p. 34 ; Gundel, *Realenc.*, s. v. *Heimarmene*, col. 2634. — Le vers de Virgile (*Énéide*, VI, 376) : *Desine fata deum flecti sperare precando*, a été traduit par Dante, *Purg.*, VI, 30 : *Che tu mi neghi... che decreto del ciel orazion pieghi.*

(66) Suétone, *Tib.*, 60 : *Circa deos ac religiones neglegentior, quippe addictus mathematicae plenusque persuasionis cuncta fato agi ;* cf. Manilius, IV, début.

(67) Cf. mon *Fatalisme astral*, p. 530 ss.

(68) Vettius Valens, IX, 11 (*Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 51, 8 ss. = p. 355, 15, édit. Kroll) ; cf. VI, *prooem.* (*Cat.*, p. 33 = p. 240, Kroll).

(69) *Si tribuunt fata genesis cur deos oratis?* dit un vers de Commodien (I, 16, 5). L'antinomie qui existait entre la croyance à la fatalité et la pratique du culte ne les empêcha pas de subsister concurremment. Un écrivain africain du IVe siècle (Ps.-Maxim. Taurin., *Adv. Paganos*, p. 321, 15, Turner [cf. *infra*, ch. VIII, n. 9]) dit : *Aiunt pagani omnia fato fieri et circa genus humanum totum esse fixum et immobile quidquid fatum habuerit vel decretum, et nihil preces nihil orationes valere*, mais alors, ajoute-t-il, pourquoi offrir des sacrifices? (l. 35) : *Si totum fixum est et decretum et nihil precibus nihil postulationibus indulgetur vel impetratur, cur ergo supplicatis?* Cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 120, 311 ; *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VIII, 1903, p. 431. — Le péripatéticien Alexandre d'Aphrodisiade, qui, au commencement du IIIe siècle, combattit le fatalisme dans son Περὶ εἱμαρμένης, et qui se livre ailleurs à une sortie véhémente contre le charlatanisme et la cupidité des astrologues (*De anima mantissa*, p. 180, 14, Bruns), a bien marqué les contradictions des croyances vulgaires de son temps (*Ibid.*, p. 182, 18) : Ποτὲ μὲν ἄνθρωποι τὸ τῆς εἱμαρμένης ὑμνοῦσιν ὡς ἀναγκαῖον, ποτὲ δὲ οὐ πάντῃ τὴν συνέχειαν αὐτῆς πιστεύουσι σώζειν· καὶ γὰρ οἱ διὰ τῶν λόγων ὑπὲρ αὐτῆς ὡς οὔσης ἀναγκαίας διατεινόμενοι σφόδρα καὶ πάντα ἀνατιθέντες αὐτῇ, ἐν ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεσιν οὐκ ἐοίκασιν αὐτῇ πεπιστευκέναι· Τύχην γοῦν πολλάκις ἐπιβοῶνται, ἄλλην ὁμολογοῦντες εἶναι ταύτην αἰτίαν τῆς εἱμαρμένης· ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς οὐ διαλείπουσιν εὐχόμενοι, ὡς δυναμένου τινὸς ὑπ' αὐτῶν διὰ τὰς εὐχὰς γενέσθαι καὶ παρὰ τὴν εἱμαρμένην· ..... καὶ μαντείαις οὐκ ὀκνοῦσι χρῆσθαι, ὡς ἑνὸν αὐτοῖς, εἰ προμάθοιεν, φυλάξασθαί τι τῶν εἱμαρμένων..... ἀπιθανώταται γοῦν εἰσιν αὐτῶν αἱ πρὸς τὴν τούτων συμφωνίαν εὑρησιλογίαι. Cf. aussi *De Fato*, c. 2 (p. 165, 26 ss., Bruns).

(70) Manilius, II, 466 : *Quin etiam propriis inter se legibus astra | Conveniunt, ut certa gerant commercia rerum, | Inque vicem praestant visus atque auribus haerent, | Aut odium, foedusque gerunt*, etc. — Signes βλέποντα et ἀκούοντα ; cf. Bouché-Leclercq, p. 159 ss. ; et Antiochus, *Cat. codd. astr.*, V, 3, p. 114, 31 : Πάσης αὐγῆς ἡ ὄψις εἰς τοὔμπροσθεν φέρεται, ἡ δὲ ἀκτὶς εἰς τοὐπίσω. — Les planètes se réjouissent (χαίρειν) dans leurs mansions, etc. — Signes φωνήεντα, etc. ; cf. *Cat.*, I, p. 164 ss. ; Bouché-Leclercq, p. 77 ss. — La terminologie des manuels les plus sèchement didactiques est saturée de mythologie.

(71) Saint Léon, *In Nativ.*, VII, 3 (Migne, *P. L.*, LIV, col. 218) : « Illi qui totam humanae vitae conditionem de stellarum pendere affectibus mentiuntur et quod est divinae voluntatis aut nostrae, indeclinabilium dicunt esse fatorum. Quae tamen ut cumulatius noceant, spondent posse mutari si illis quae adversantur sideribus supplicetur. » Cf. Firmicus, I, 6 et 7 ; Nemesius, c. 36 (*Patr. Gr.*, XL, col. 746) ; Ambrosiaster, dans la *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VIII (1903), p. 16.

(72) Jamblique, *De mysteriis*, VIII, 8.

(73) Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 77 ss. ; cf. p. 103, où un texte de Zosime attribue

cette théorie à Zoroastre. C'est là le sens du vers des *Orac. Chaldaïca :* Οὐ γὰρ ὑφ'εἱμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεοῦργοι (p. 59, Kroll). Suivant Arnobe (II, 62, d'après Cornelius Labéon), les mages prétendaient *deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus* ; cf. mon *Fatalisme astral*, p. 536 ss. Isis (dans Apulée, XI, 6) promet à ses mystes de prolonger leur vie *ultra statuta fato spatia* et dans une « arétalogie » publiée dans *Arch. für Religionsw.*, XVIII, 1915, p. 257 ss., Sérapis dit de même : Οὐχ ὡς ἔθελε μοῖρα, παρὰ δὲ μοῖραν... τὰς μοίρας γὰρ ἐγὼ μεταμφιάζω. Gundel (*Realenc.*, s. v. *Heimarmene*, col. 2637 ss.) a résumé les doctrines ou pratiques philosophiques [cf. Jamblique, *De Myst.*, VIII, 6 ss.], religieuses, magiques qui donnent le moyen d'échapper au Destin. — Comme les mystes pieux, l'empereur qui est divin n'est pas soumis au Fatum, Firmicus Mat., *Math.*, II, 30, 5 ; Ammien Marc , XXVIII, 4, 24 ; cf. XV, 8, 2 ; Julien, *Epist. ad Them.*, p. 256 C [corrigé par Bidez] ; cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 568.

(74) BIBLIOGRAPHIE. — Il nous manque un livre d'ensemble sur la MAGIE GRECQUE ET ROMAINE. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* (1864), est une simple esquisse. Un exposé très substantiel a été publié par Hubert, art. *Magia*, dans le *Dict. des antiquités* de Saglio-Pottier ; on y trouvera l'indication des sources et la bibliographie antérieure. Depuis lors, un bon article, *Magic* (*Greek and Roman*), a été donné par K. F. Smith à l'*Encyclop. of religion* de Hastings, VIII, p. 269-289. L'article *Magia* de la *Realencyclop.* [Ganschinietz?) est sous presse. — On peut citer comme études récentes : Fahz, *De poet. Roman. doctrina magica*, Giessen, 1903 ; Audollent, *Defixionum tabellae*, Paris, 1904 (excellent corpus spécial ; suppléments d'Audollent, dans le *Bulletin archéologique du Comité historique*, 1905, p. 433 ; 1906, p. 378 ; 1922, p. 87) ; Wünsch, *Antikes Zaubergeräth aus Pergamon*, Berlin, 1905 (importante trouvaille du IIIe siècle après J.-C.) ; Vallette, *L'apologie d'Apulée*, Paris, 1908 ; Abt, *Die Apologie des Apuleius und die Zauberei*, Giessen, 1908 ; Delatte, *Études sur la magie grecque*, dans *Bull. corr. hell.*, XXXVII, 1913, p. 247 ss. ; XXXVIII, 1914, p. 189 ss. ; *Musée belge*, XVII, p. 321 ss. ; XVIII, p. 5 ss., 21 ss. ; mes *Disques ou miroirs magiques de Tarente* (*Revue archéol.*, V, 1917, p. 87 ss.) ; Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris*, Strasbourg, 1922 ; Preisendanz, *Akephalos, der kopflose Gott*, dans *Beihefte zum Alten Orient*, Leipzig, VIII, 1926. — Sur les *nomina barbara*, cf. *supra*, p. 89, p. 241, note 85 ; E. Peterson, *Rheinisches Museum*, LXXV, 1926, p. 393 ss. — Les papyrus grecs d'Égypte, la source la plus importante de notre connaissance de la magie antique, vont être réunis et publiés en *corpus* par Preisendanz (cf. *Die Griechischen Zauberpapyri*, dans *Archiv für Papyrusforschung*, VIII, p. 104-167 ; Eitrem, *Les papyrus magiques grecs de Paris* (dans *Skrifter Videnskapsels. Kristiania*, 1923, p. 1-49). — Le *Cat. codd. astr.* [*supra*, p. 284] contient beaucoup de textes magiques, de même que Delatte, *Anecdota Atheniensia*, I, 1927. — Hopfner, *Griech. Aegyptischer Offenbarungszauber* (*Studien zur Papyruskunde* de Wessely, XXI et XXIII), 1921-1924, en deux volumes autographiés, a donné l'exposé le plus érudit que nous possédions des doctrines et des procédés magiques. Il serait à souhaiter qu'il en parût une édition imprimée, plus lisible. — Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, 2 vol., New-York, 1923, est important surtout par l'ampleur des recherches faites par l'auteur dans les manuscrits du moyen âge. — La superstition qui n'est pas la magie, mais y touche, a fait l'objet d'un article très nourri de Riess, *Aberglaube*, dans la *Realenc.* de Pauly-Wissowa. Un essai de Kroll (*Antiker Aber-*

glaube, Hambourg, 1897) mérite d'être mentionné. Cf. Ch. Michel, dans la *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VII, 1902, p. 184.

La magie romaine étant, pour une grande part, d'origine orientale, nous ajoutons la bibliographie de celle des Égyptiens et des Sémites.

MAGIE ÉGYPTIENNE. — Budge, *Egyptian magic*, Londres, 1901 ; Wiedemann, *Magic und Zauberei im Alten Aegypten*, Leipzig, 1905 [cf. Maspero, *Revue critique*, II, 1905, p. 166] ; Moret, *La magie dans l'Égypte ancienne* [bibl. musée Guimet, XX], 1907 ; Otto, *Priester und Tempel*, II, p. 224 ss. ; Griffith, *The demotic papyrus of London and Leiden*, 1904 (recueil important du IIIe siècle de notre ère), et les ouvrages analysés par Capart, *Rev. hist. des religions*, 1905 [Bull. de 1904, p. 17] ; 1906 [Bull. de 1905, p. 92]. — Cf. Hastings, *Encycl.*, s. v., p. 262 ss., et les bibliographies toute récentes de Nock, *Journal of Aegyptian Archaeology*, XIII, p. 89 ss. ; XIV, p. 137. — Un ouvrage général sur ce sujet vient d'être donné par Lexa, *La magie dans l'Égypte antique de l'ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, I (exposé), II (textes), Paris, 1925.

MAGIE SÉMITIQUE. — Fossey, *La magie assyrienne*, Paris, 1902. On y trouvera, p. 7, la bibliographie antérieure ; cf. aussi Hubert, *Magia*, *loc. cit.*, p. 1505, n. 5 ; Campbell Thomson, *Semitic magic, its origin and development*, Londres, 1908. — MAGIE JUIVE : Blau, *Das Altjüdische Zauberwesen*, 2e édit., Berlin, 1914 ; cf. Hubert, *loc. cit.*, p. 1505 ; Hastings, *loc. cit.*, p. 300 (Jewish) ; Lods, *Rev. d'hist. et de philos. religieuses*, VII, 1927, p. 1 ss. — Les coupes magiques retrouvées en grand nombre en Mésopotamie sont des documents précieux pour l'étude de la persistance de la magie païenne et juive dans cette région ; cf. James Montgomery, *Aramaic incantation texts from Nippur*, Philadelphie, 1913 (avec une bibliographie et une introduction développée). — Voir en général Hastings, *Enc.*, *loc. cit.*, p. 252 (Arabian), 253 (Babylonian). — Cf. p. 294, n. 86.

On rapprochera utilement la magie sémitique de celle de l'Inde : Victor Henry, *La magie dans l'Inde antique*, 2e édit., Paris, 1909 ; cf. Hastings, *loc. cit.*, p. 255 (Buddhist), 289 (Indian).

(75) La question des principes de la magie a fait l'objet de discussions provoquées par les théories de Frazer, *The golden bough*, 2e édit., 1900 (trad. par Stiebelet-Toutain, *Le rameau d'or*, Paris, 1903 [cf. Goblet d'Alviella, *Revue de l'Univ. de Bruxelles*, octobre 1903]) ; 3e édit., 1911 ss. [surtout I, *The Magic Art*, p. 52 ss.]. Voy. Andrew Lang, *Magic and religion*, Londres, 1901 ; Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, dans *Année sociologique*, VII, 1904, p. 56 ss. ; cf. *Mélanges hist. des religions*, Paris, 1909, p. XVII ss. ; Jevons, *Magic*, dans *Transactions of the congress for history of religions*, Oxford, I, 1908, p. 71 ; K. Beth, *Religion und Magie*, 2e édit., Teubner, 1926 ; Loisy, *Magie, science et religion* (dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 1910, p. 147 ss. = *A propos d'hist. des religions*, Paris, 1911, p. 166 ss.) ; Marett, dans Hastings, *Encycl. of Religion*, s. v., où l'on trouvera (p. 252) l'indication d'autres ouvrages. — Sur la doctrine de la sympathie magique chez les anciens, cf. *supra*, note 41. — Psellus, écho de Proclus, reconnaît bien la connexion de la magie et de l'astrologie (Bidez, *op. cit.*, p. 129, 15 ss.) : Ἡ μαγεία περιέζωσται καὶ τὴν ἀστρονομίαν σύμπασαν καὶ πολλὰ διὰ τὴν ἐξ αὐτῆς ἰσχὺν καὶ δύναται καὶ ἀποτελεῖ.

(76) Figurines d'envoûtement : Wünsch, *Philologus*, 1902, p. 26 ; ma notice, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1913, p. 142 ss ; Mariani, *Ausonia*, 1909, p. 39 ss. ; Dugas, *Bull. corr. hell.*, XXXIX, 1915, p. 413 ss. (figurines trouvées à Délos).

(77) Cf. A. de Rochas, *La science des philosophes et l'art des thaumaturges dans l'antiquité*, 2e édit., Paris, s. d. ; Hippolyte, *Refut. haeres*, IV, p. 28 ss. (p. 54 ss., Wendland), et le commentaire de Ganschinietz, *Hippolytos über die Magier* (dans *Texte und Untersuchungen*, XXXIX, 2) ; cf. Diels, *Antike Technik*[3], p. 24 ss., 147, à propos d'Anaxilaos.

(78) S. Reinach, *Mythes, cultes et religions*, II, Intr., p. xv.

(79) Le meilleur exposé de la démonologie antique et de ses rapports avec la magie a été donné par Hopfner, *op. cit.*, I, p. 1 ss. Cf. *supra*, p. 280, n. 54.

(80) La pénétration de la magie dans la liturgie sous l'Empire romain est signalée notamment à propos du rituel de consécration des idoles par Hock, *Griechische Weihgebraüche*, Wurzbourg, 1905, p. 66. Cf. aussi Kroll, *Archiv. für Religionsw.*, VIII, Beiheft, p. 27 ss. ; cf. K. F. Smith, *loc. cit.*, p. 269.

(81) La croyance au mauvais œil fut la plus répandue peut-être de toutes les superstitions de l'antiquité ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Fascinum ; Realenc.*, ibid. ; Perdrizet, dans *Bull. corr. hell.*, XXIV, 1900, p. 291 ss., et *Negotium perambulans* [*supra*, p. 292], et elle est restée la plus vivace en Italie, comme en Orient ; cf. *supra*, pl. XV, 1. Les découvertes récentes de dessins prophylactiques contre le φθόνος en Syrie ont montré combien on y redoutait ce maléfice (*Fouilles de Doura-Europos*, 1926, p. 138). — Voir, en général, Elworthy, *The evil eye*, Londres, 1895 ; Seligmann, *Der Böse Blick und Verwandtes*, 2 vol., 1910.

(82) *Tabellae defixionum*, cf. *supra*, p. 292.

(83) Friedländer, *Sittengeschichte*, I[8], p. 5144 ss.

(84) Arnobe, II, 62 (p. 97, 27, Reiff.) ; cf. II, 33 (p. 65, 5) ; Ps.-Jamblique, *De myst.*, VIII, 4. — L'idée que les voyants sont capables de voler dans les airs apparaît déjà dans la Grèce ancienne ; cf. Wolters, *Der geflügelte Seher* dans *Sitzungsb. Akad. Munich*, 1928, 1. Voir aussi Holl, *Gesammelte Aufsätze*, II, 1928, p. 259, et mon *Mysticisme astral*.

(85) Magie en Égypte : *supra*, p. 293 ; cf. Hopfner, II, p. 3 ss.

(86) Magie sémitique : *supra*, p. 293. — Des vestiges de conceptions magiques survivent même dans les prières des musulmans orthodoxes ; voy. les curieuses observations de Goldziher, *Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, 1906, I, p. 302 ss.

(87) Il ne manque pas d'indices qui montrent que la magie chaldéenne se propagea dans l'empire romain (Apulée, *De Magia*, 38 ; Lucien, *Philopseudes*, c. 11 ; *Necyom.*, c. 6, etc. ; cf. Hubert, *loc. cit.* ; Hopfner, II, p. 9, § 18 ; *Realenc.*, s. v. *Lekanomanteia*). Les promoteurs les plus influents de la renaissance de ces spéculations semblent être deux personnages assez énigmatiques, Julien le Chaldéen et son fils Julien le Théurge, qui vivait sous Marc-Aurèle. Celui-ci passait pour l'auteur des Λόγια Χαλδαϊκά, qui devinrent en quelque sorte la Bible des derniers néo-platoniciens (Kroll, *De oraculis Chaldaïcis*, Breslau, 1894. Cf. *supra*, p. 264, n. 84). Le texte philosophique le plus important sur la magie est l'opuscule inédit de Proclus qu'a publié Bidez, *Psellus*, 1928, p. 148 ss.

(88) Apulée, *De Magia*, c. 27. Le nom de φιλόσοφος, *philosophus*, finit par être appliqué à tous les adeptes des sciences occultes.

(89) Le terme paraît avoir été employé d'abord par Julien dit le Théurge et avoir passé de là dans Porphyre (*Epist. Aneb.*, c. 46 ; Augustin, *Civ. Dei*, X, 9-10) et chez les néo-platoniciens. Au-dessous de la « théurgie » et de la « magie », la γοητεία, comme troisième degré, n'est plus que du charlatanisme ; cf. Bidez, *Psellus*, p. 128, 6 ss.

(90) Hubert, *art. cité*, p. 1494, n. 1, 1499 ss., 1504 ; K. F. Smith, *loc. cit.*, p. 275 ; Hopfner, II, p. 10, § 19. — Les Perses passaient, en particulier, pour les auteurs de la nécyomancie et de l'hydromancie (Strabon, XVI, 2, 39 ; Aug., *Civ. Dei*, VII, 35, d'après Varron ; cf. *Realenc.*, s. v. *Hydromanteia*). — Les découvertes de papyrus magiques ayant été faites en Égypte, on a été porté à exagérer l'influence que la religion de ce pays exerça sur le développement de la magie. Elle lui fit une large place, nous l'avons rappelé plus haut, mais l'étude même des papyrus prouve que des éléments d'origine très diverse s'étaient combinés avec la sorcellerie indigène. Celle-ci a certainement eu une part dans l'élaboration de quelques doctrines, par exemple en insistant sur l'importance des « noms barbares », parce que le nom a pour les Égyptiens une réalité indépendante de l'objet qu'il désigne et possède par lui-même une force opérante (*supra*, p. 89). Mais ce n'est là, somme toute, qu'une théorie accessoire, et il est très remarquable que Pline, traitant de l'origine de la magie (XXX, 7), nomme en première ligne les Perses, mais ne mentionne même pas les Égyptiens. — Un livre sur la magie perse et son influence fait encore défaut ; cf. Carnoy, dans Hastings, *Encyclop. of relig.*, s. v. *Magic (Iranian)*. Le même savant a montré dans le *Muséon* (3e sér., III, 1916, n° 2) ce que contiennent de magie certains textes religieux du mazdéisme. — Sur l'opération des mages enchaînant l'Hellespont, cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1917, p. 278, n. 2.

(91) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 230 suiv. — Par suite, Zoroastre, maître incontesté des mages, est souvent considéré comme un disciple des Chaldéens ou comme étant lui-même de Babylone. — Le mélange des croyances iraniennes et chaldéennes apparaît clairement dans Lucien, *Necyom.*, 6 suiv.

(92) La plupart des recettes magiques mises sous le nom de Démocrite sont l'œuvre de faussaires comme Bolos de Mendès (cf. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*[3], II, p. 125 ss.), mais on ne lui aurait pas attribué la paternité de cette littérature, si ses tendances n'y avaient prêté.

(93) Un passage très remarquable de Pline (*H. N.*, XXX, 1, § 3) nous donne à cet égard une indication d'une valeur singulière : *Hermippus qui de tota hac arte* [sc. *magia*] *diligentissime scripsit* [cf. Diog. Laërce, *Prooem.*, 6] *viciens centum milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit.* Hermippe était un bibliothécaire du musée d'Alexandrie et il y avait catalogué les volumes attribués à Zoroastre en se servant de la stichométrie : il était arrivé ainsi à un total de deux millions de lignes, soit environ 800 rouleaux. Cf. Alfaric, *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 2e série, VII, 1921, p. 27, et ma critique de son interprétation, *Ibid.*, VIII, 1922, p. 2 ss. Cf. p. 273, n. 12.

(94) Magie juive : cf. *supra*, p. 293, note 74.

(95) Pline, *H. N.*, XXX, I, § 6 ; Juvén., VI, 548 ss. — Pour Pline, ces mages connaissent surtout *veneficas artes*. La toxicologie de Mithridate remonte à cette source (Pline, XXV, 2, 7) ; cf. Horace, *Epod.*, V, 21 ; Virgile, *Egl.*, VIII, 95, etc.

(96) Cf. *supra*, p. 141 ss.

(97) Minucius Felix, *Octavius*, 26 ss. — Démonologie : cf. *supra*, p. 142 ss., p. 280 ss. — Porphyre, dans un passage qui expose les doctrines de la démonologie perse [cf. *supra*, p. 280, n. 53], nous dit (*De Abst.*, II, 41) : Τούτους (sc. τοὺς δαίμονας) μάλιστα καὶ τὸν προεστῶτα αὐτῶν (c. 42, ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις = Ahriman) ἐκτιμῶσιν οἱ τὰ κακὰ διὰ τῶν γοητειῶν πραττόμενοι κ. τ. λ. Cf. Lactance, *Divin. Inst.*, II, 14 (I, 164, 10, édit. Brandt) ;

Clém. d'Alexandrie, *Stromat.*, III, p. 446 C, et *supra*, p. 279, n. 51. — L'idée que les démons viennent se nourrir des offrandes et spécialement de la fumée des sacrifices est conforme aux vieilles idées perses et babyloniennes ; voy., par exemple, Yasht, V, XXI, 94 : « Que deviennent les libations que les méchants t'apportent après le coucher du soleil? Les dévas les reçoivent, etc. » — Dans la tablette cunéiforme du déluge (v. 160 ss.), les dieux « flairent la bonne odeur et viennent se rassembler comme des mouches au-dessus du sacrificateur (Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 115 ; cf. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, I, p. 681). Cf., sur cette nourriture des démons en général, Bousset, *Archiv für Religionswiss.*, XVIII, 1915, p. 154 ss. ; Hopfner, *op. cit.*, I, p. 53, § 224 ; cf. p. 246, § 875 ss. — L'idée que celui qui mange la viande des sacrifices absorbe en même temps les esprits démoniaques, est répandue à l'époque chrétienne ; cf. Dölger, *Der Exorzismus in dem Taufritual*, 1909, p. 20 ss.

(98) Plut., *De Iside*, c. 46 ; cf. aussi Psellus, *Patr. gr.*, CXXII, p. 881 B, C, et Bidez, *Psellus*, 1928, p. 218, n. 3 ss.

(99) La *druj Nasu* des mazdéens ; cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, p. XI et 146 ss.

(100) Cf., par exemple, Lucain, *Phars.*, VI, 520 ss.

(101) Mommsen, *Strafrecht*, p. 639 ss. — Il n'est pas douteux que la législation d'Auguste ne punît déjà la magie ; cf. Dion, LII, 34, 3. — Manilius (II, 108) oppose à l'astrologie les *artes quarum haud permissa facultas* ; cf. aussi Suét., *Aug.*, 31.

(102) Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère d'Antioche ;* édit. Kugener (*Patrol. orientalis*, II), p. 57 ss.

(103) Magie à Rome au ve siècle : Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, 1898 (plombs magiques datés des années 390-420) ; cf. *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VIII, 1903, p. 435, et Burckardt, *Die Zeit Constantin's*, 2e édit., 1850, p. 236 ss. — Les accusations de magie servirent souvent à se débarrasser d'adversaires politiques, ainsi les grands procès qui, en 368 et 371, firent régner la terreur à Rome et en Syrie (Ammien, XXVIII, 1 ; XXIX, 1 et 2) ; cf. Maurice, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1926, p. 182 ss.

(104) Les immolations d'enfants pour obtenir des cures magiques n'ont pas entièrement disparu, même au XXe siècle. Au village de Godor, en Espagne, un tuberculeux ayant consulté un rebouteux, celui-ci lui ordonna de boire le sang chaud d'un enfant et de s'enduire la poitrine de sa graisse pour obtenir sa guérison. On s'empara d'un pauvre enfant qu'on mit dans un sac. Arrivé au lieu du sacrifice, on lui fit une large entaille au cou et le malade but avidement le sang comme l'élixir qui allait lui sauver la vie [cf. *supra*, p. 224, n. 25], puis on plaça sur sa poitrine un emplâtre fait des chairs sanguinolentes de la petite victime [cf. le récit reproduit au *Journal des Débats*, 14 août 1910].

CHAPITRE VIII

La transformation du paganisme

BIBLIOGRAPHIE. — L'histoire de la destruction du paganisme est un sujet qui a souvent tenté les historiens. Beugnot (1835), Lasaulx (1854), Schulze (Iéna, 1887-1892), s'y

sont essayé avec des succès divers (cf. Wissowa, *Religion der Römer*[2], p. 95 ss.). Mais on ne s'est guère préoccupé de reconstituer la théologie des derniers païens, bien que les matériaux ne manquent pas. Les études si méritoires de Gaston Boissier (*La fin du paganisme*, Paris, 1891) envisagent surtout les côtés littéraires et moraux de cette grande transformation. Paul Allard (*Julien l'Apostat*, I, p. 39 ss.) a donné un aperçu de l'évolution religieuse au IVe siècle. L'esquisse de Dieterich (*Untergang der antiken Religion*, dans *Kleine Schriften*, Leipzig, 1911, p. 449-539) contient des vues suggestives. J. Geffcken, *Der Ausgang des Griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg, 1920), est une esquisse intelligente du développement des idées et des croyances du IIIe au Ve siècle, suivie de notes érudites.

(1) Socrate, *Hist. Eccl.*, IV, 32.

(2) Des données précises et curieuses sur la persistance des pratiques païennes peuvent être tirées de documents qui n'ont pas été suffisamment exploités par les historiens du paganisme, je veux dire la série des pénitentiels ; cf. Schmitz, *Die Bussbücher*, Mayence, 1883 ; par exemple, le *Poenitentiale Vallicellianum*, p. 303 ss. Noter que le *mathematicus* n'y est plus un astrologue, mais un magicien qui, en invoquant les démons, fait perdre la raison. — L'astrologie ne pénétra guère jusque dans les campagnes (*supra*, p. 286, n. 15), qui conservèrent leurs anciennes dévotions ; cf., par exemple, la *Vita S. Eligii*, Migne, *P. L.*, XL, p. 1172 ss. Le culte des *menhirs* en Gaule persista durant le moyen âge ; cf. Arbois de Jubainville, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1906, p. 146 ss. ; Reinach, *Mythes, cultes*, III[2] (1913), p. 396 ss.

(3) Aug., *Civ. Dei*, IV, 21 et *passim*. — Arnobe et Lactance avaient déjà développé ce thème.

(4) Sur l'usage qu'on fait de la mythologie au IVe siècle, cf. Burckardt, *Zeit Constantins*, 2e édit., 1880, p. 145-147 ; Boissier, *La fin du paganisme*, II, p. 276 ss. et *passim*.

(5) J. Misson, *Recherches sur le paganisme de Libanius*, Louvain, 1914.

(6) Les poésies de Prudence (348-410), notamment le *Péristéphanon*, contiennent, comme on sait, des attaques nombreuses contre le paganisme et les païens.

(7) Cf. la *Polémique de l'Ambrosiaster contre les païens* (*Rev. d'hist. et litt. relig.*, VIII, p. 418 ss., 1903). Sur la personnalité de l'auteur, le juif converti Isaac (?), cf. Bardenhewer, *Gesch. der Altchr. Literatur*, III, p. 520 ss.

(8) L'identité de Firmicus Maternus, l'auteur du *De errore profanarum religionum*, avec celui des huit livres *Matheseos* est définitivement démontrée ; cf. Boll, *Realenc.*, s. v. *Firmicus*, et *supra*, p. 212, n. 20. — Les indications que l'on peut trouver dans la *Mathesis* elle-même, sur la religion et le clergé, sont empruntées par Firmicus à des sources bien antérieures à lui ; cf. *Cat. codd. astr.*, VIII, 4, 117 ss. ; Kroll, *Klio*, XVIII, 1923, p. 213 ss.

(9) Les homélies *Contra Paganos* et *Contra Iudaeos* attribuées à Maxime de Turin semblent être, en réalité, de l'évêque arien Maximus, un Africain né vers 365 ; cf. Dom Capelle, *Revue bénédictine*, XXXIV, 1922, p. 81 ss. Elles ont été republiées, mieux que dans Migne, par Turner, *Journal of theological studies*, XVI, 1915, p. 321 ss. — Mais Maxime de Turin lui-même nous apporte des renseignements précieux sur les survivances du paganisme en Italie vers le milieu du Ve siècle dans ses discours (Serm. 101-102) *De idolis*

auferendis de propriis possessionibus, (Hom. 100) *De defectione lunae*, (Hom. 103) *De calendis Ianuariis*.

(10) Surtout le *Carmen adversus paganos* composé après la tentative de restauration d'Eugène (394 ap. J.-C.) (Riese, *Anthol. lat.*, I, 20) et le *Carmen ad senatorem ad idolorum servitutem conversum*, attribué à saint Cyprien (Hartel, III, p. 302), et qui est probablement contemporain du précédent.

(11) Voy. sur ce point les réflexions judicieuses de Paul Allard, *Julien l'Apostat*, I, p. 35.

(12) Héra est depuis les stoïciens la déesse de l'air (Ἥρα = ἀήρ).

(13) Cf. *supra*, p. 48, 71, 111, 131 ss.

(14) Culte de Bacchus, cf. p. 197 ss. — Culte d'Hécate, à Rome, à la fin du paganisme : *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 351 ss. ; Wissowa (*Relig. der Römer*[2], p. 378) croit que c'est la déesse des mystères d'Égine introduite à Rome en même temps que Bacchus. Mais Hécate était aussi une grande déesse des *Oracles chaldaïques* (p. 294, n. 87) et les théurges néo-platoniciens pratiquaient en son honneur des cérémonies secrètes ; cf. Bidez, *Les mystères platoniciens*, dans *Rev. belge de philologie et d'hist.*, VII, 1928, n° 4.

(15) Ainsi l'épouse de Prétextat, après avoir dans l'épitaphe de celui-ci célébré sa carrière et ses talents, ajoute : *Sed ista parva : tu pius mystes sacris | teletis reperta mentis arcano premis | divumque numen multiplex doctus colis* (*C. I. L.*, VI, 1779 = Dessau, *Inscr. sel.*, 1259).

(16) Ps.-August., *Quaest.*, 72 (Migne, *P. L.*, XXXV, 2275 = p. 139, 9, Souter) : *Paganos elementis esse subiectos nulli dubium est... Paganos elementa colere omnibus cognitum est ;* cf. 103 (p. 304, 4, Souter) : *Solent (pagani) ad elementa confugere dicentes haec se colere quibus gubernaculis regitur vita humana* (cf *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VIII, 1903, p. 426, n. 3). — Ps.-Maximus Taur. (Migne, LVII, 783 = p. 323, 81, Turner) : *Dicunt pagani : nos Solem Lunam vel stellas et universa elementa colimus et veneramur*. De même en Orient, l'homélie syriaque de Thomas d'Édesse sur la Nativité (édit. Carr, 1898, p. 61 syr. = 43 trad.) parle des *ethnici adoratores elementorum* (estouksê = στοιχεῖα). — Cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 103, n. 4 ; p. 108.

(17) Firmicus Mat., *Mathes.*, VII, prooem. : (*Deus*) *qui ad fabricationem omnium elementorum diversitate composita ex contrariis et repugnantibus cuncta perfecit*. Cf. Skutsch, *Archiv f. Religionsw.*, XIII, 1910, p. 301.

(18) *Elementum* traduit στοιχεῖον, qui a le même sens en grec au moins depuis le Ier siècle (cf. Diels, *Elementum*, 1899, p. 44 ss.). Au IVe, cette acception est générale : Macrobe, *Somn. Scipionis*, I, 12, § 16 : *Caeli dico et siderum aliorumque elementorum ;* cf. I, 11, § 7 ss. ; Ps.-August., *loc. cit. : Pagani serviunt ipsis elementis. Colunt enim astra*, etc. ; Lactance, II, 13, 2 : *Elementa mundi, caelum, solem, terram, mare*. — Le Ps.-Maxime de Turin, après avoir parlé en général des *universa elementa* (n. 16), énumère en particulier : *ignem, spiritum aeris et ventorum, gyrum stellarum, aquam, solem et lunam ;* enfin, *montes, arbores et fontes et flumina*. Cf. Diels, *op. cit.*, p. 78 ss. ; Pfister, *Die* στοιχεῖα τοῦ κόσμου *in den Briefen des Paulus*, dans *Philologus*, LXIX, 1910, p. 410. — Cette conception des « éléments » est d'origine orientale ; cf. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*[3], p. 225. On en rapprochera la prière des trois jeunes Hébreux dans Daniel, III, 39 ss., où toutes les parties de la nature personnifiées chantent la gloire de Jéhovah.

(19) Cf. *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VIII, p. 429 ss. — Jusqu'à la fin du Ve siècle en Orient le haut enseignement reste aux mains des païens. La vie de Sévère d'Antioche par Zacharie le Scholastique, conservée dans une traduction syriaque [*supra*, p. 296, n. 102], est particulièrement instructive à cet égard. — Les chrétiens, adversaires du paganisme et de l'astrologie, témoignent, par une conséquence inévitable, de l'aversion pour les sciences profanes en général, et ils ont assumé ainsi une sérieuse responsabilité dans l'extinction graduelle de la lumière du passé (cf. *Rev. d'hist. et litt. relig.*, ibid.; Royer, *L'enseignement d'Ausone à Alcuin*, 1906, p. 130 ss.). Mais il faut ajouter à leur décharge qu'avant eux la philosophie grecque avait enseigné l'inanité de toute science qui n'a pas pour but la culture morale de l'homme; cf. Geffcken, *Aus der Werdezeit des Christentums*, p. 7, 111.

(20) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 294; cf. *supra*, p. 163.

(21) Cette comparaison est déjà attribuée aux païens dans les *Recognitiones* clémentines (V, 19; *P. L.*, I, col. 747), qui paraissent avoir été composées en Syrie au IIIe siècle. On la retrouve dans l'Ambrosiaster, *Comm. in Epist. Pauli*, p. 58 B : *Dicentes per istos posse ire ad Deum, sicut per comites pervenire ad regem* (cf. *Rev. d'hist. et litt. relig.*, VIII, p. 427). Même idée exposée chez le Ps.-Maxim. Taur. (*Adv. pag.*, col. 791 = p. 333, ll. 414 ss., Turner) et chez Lactance (*Inst. div.*, II, 16, § 5 ss., p. 168, Brandt); cf. aussi sur la cour céleste, Arnobe, II, 36; Tertull., *Apol.*, 24; Misson, *op. cit.* [n. 5], p. 49. — Zeus porte déjà le titre de roi, mais l'Olympe hellénique est en réalité une république turbulente. La conception d'un dieu suprême, souverain d'une cour hiérarchisée, semble être d'origine perse et avoir été répandue par les mages et les mystères de Mithra; l'inscription du Nemroud-Dagh parle de Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους, et un bas-relief nous montre, en effet, Zeus-Oromasdès assis sur un trône, le sceptre à la main. De même, les bas-reliefs mithriaques représentent le Jupiter-Ormuzd trônant, entouré des autres dieux debout (*Mon. myst. de Mithra*, I, p. 129; II, p. 188, fig. 11), et Hostanès se figurait les anges assis autour du siège de Dieu (*supra*, p. 279, n. 52; cf. *Apocalypse*, c. 4). Il y a plus, on compare souvent le dieu céleste, non pas à un roi en général, mais au Grand-Roi, et l'on parle de ses satrapes; cf. Pseudo-Arist., Περὶ κόσμου, c. 6, p. 398 *a*, 10 ss. = Apulée, *De mundo*, c. 26; Philon, *De opif. mundi*, c. 23, 27 (p. 24, 17; 32, 24, Cohn); Maxime de Tyr, X, 9, et Capelle, *Die Schrift von der Welt* (*Neue Jahrb. für das class. Altertum*, VIII), p. 556, n. 6. Élius Aristide, qui fait de Zeus une puissance éternelle et universelle, dit qu'il répartit les dieux entre le ciel, l'air, la mer et la terre, afin qu'ils fussent οἷον ὕπαρχοι τινὲς καὶ σατράπαι (*Or.*, XLIII [= I], p. 7, Dind. = 343, 26, Keil). Particulièrement important est un passage de Celse (Origène, *Contra Cels.*, VIII, 35), où l'on voit le rapport de cette doctrine avec la démonologie perse. — On retrouve la comparaison des anges avec les satrapes jusque chez Psellus (Bidez, *Michel Psellus*, 1928, p. 185, 4 ss.; cf. p. 179, n. 2). — Seulement la conception mazdéenne a dû se combiner de bonne heure avec la vieille idée sémitique que le Baal est le seigneur et maître de ses fidèles (*supra*, p. 109 ss.; cf. Baudissin, *Kyrios*, III, p. 645 ss.).

Cette comparaison, sous l'influence de la philosophie stoïcienne (cf. *Fragm. Stoic.*, éd. v. Arnim, *index*, s. v. Πόλις, Πολιτεία; Philon, *De Somniis*, II, 37, § 248) s'est transformée en une autre, qui se rencontre aussi chez les païens jusqu'au IVe siècle, celle du ciel avec une cité (Nectarius, dans s. August., *Epist.*, 103 [Migne, *P. L.*, XXXIII,

p. 386] : *Civitatem quam magnus Deus et bene meritae de eo animae habitant*, etc. — Rapprocher la Cité de Dieu de saint Augustin et la Jérusalem céleste des Juifs (Bousset, *Religion des Judentums*[3], 1926, p. 283 ss.). — Cf. aussi Manilius, V, 735 ss., qui compare la multitude des astres du ciel au peuple d'une cité bien ordonnée.

(22) S. Aug., *Epist.*, 16 [48] (Migne, *P. L.*, XXXIII, col. 82 = p. 37, édit. de Vienne) : *Equidem unum esse Deum summum sine initio, sine prole naturae, seu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus, neget esse certissimum? Huius nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius proprium videlicet ignoramus. Nam Deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit ut, dum eius quasi quaedam membra carptim variis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto videamur.* Et à la fin : *Dii te servent, per quos et eorum atque cunctorum mortalium communem patrem, universi mortales, quos terra sustinet, mille modis concordi discordia veneramur et colimus.* Cf. Servius, *Georg.*, I, 5 ; Lactantius Placidus, *Comm. in Stat. Theb.*, IV, 516, et pour les antécédents philosophiques de la formule εἷς ὢν πολυώνυμος ἐστίν, Capelle, *Schrift von der Welt*, p. 32 ; Peterson, Εἷς θεός, 1926, p. 251 et *passim*. Pour l'expression *membra Dei*, cf. Gagé, *Mélanges Éc. de Rome*, XLIV, 1927, p. 111 ss. (*membra Christi* = les saints). — Saturninus de Thugga (Migne, *P. L.*, III, col. 1107) : *Gentiles, quamvis idola colant, tamen summum deum patrem, creatorem cognoscunt et confitentur.* — Un autre païen (Aug., *Epist.*, 91 [202], Migne, XXXIII, col. 315) parle du juste *deorum comitatu vallatus, Dei utique potestatibus emeritus, id est unius et universi et incomprehensibilis et ineffabilis, infatigabilisque Creatoris impletus virtutibus, quas ut verum est angelos dicitis vel quid alterum post Deum vel cum Deo aut a Deo aut in Deum.* Comparer l'oracle d'Apollon qui se termine par les mots μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς (Buresch, *Klaros*, 1889, p. 98), et sur les tendances monothéistes de Claros, Picard, *Éphèse et Claros*, 1922, p. 714 ss.

(23) Les deux idées sont opposées dans le *Paneg. ad Constantin. Aug.*, de l'an 313 ap. J.-C., c. 26 (p. 212, édit. Bährens) : *Summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti (quem enim te ipse dici velis scire non possumus), sive tute quaedam vis mensque divina es, quae infusa mundo omnibus miscearis elementis et sine ullo extrinsecus accedente vigoris impulsu per te ipsa movearis, sive aliqua supra omne caelum potestas es quae hoc opus tuum ex altiore naturae arce despicias.* Comparer la *divinitas in sede caelesti* dans l'édit de tolérance de Constantin (Ps.-Lactance, *De mortib. persec.*, 48) et ce qui a été dit plus haut (p. 119) du *Iupiter exsuperantissimus*. Le paganisme du IVe siècle hésite encore entre l'idée stoïcienne de l'immanence et l'idée platonicienne de la transcendance divines, comme il l'avait fait précédemment (*supra*, p. 123).

(24) Macrobe, *Sat.*, I, 17 ss. ; cf. Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, c. 8 ; *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 338 ss. — Le développement de Macrobe a probablement pour source Jamblique. — Sur l'origine de cette théologie solaire, cf. *supra*, p. 123 ss.

(25) Les néo-pythagoriciens ont développé l'interprétation morale de la mythologie et des récits homériques, à côté de l'interprétation physique, préférée par les stoïciens. Du néo-pythagorisme, ce système d'allégories a passé au néo-platonisme. Les derniers philosophes païens sont ainsi remplis d'explications édifiantes des vieux récits de la Fable. Seulement, au symbolisme éthique de Porphyre et d'autres, Jamblique a substitué parfois une exégèse métaphysique (Proclus, *In Timaeum*, I, p. 19 et 24 ss. Diehl ; cf. Prächter, dans *Genethliakon Carl Robert*, 1910, p. 140 ss.).

(26) Julien avait voulu organiser dans les temples tout un enseignement moral (Julien, *Epist. et fragm.*, p. 116, 13 ss., 24 ss. ; cf. Allard, *Julien l'Apostat*, II, p. 186 ss.), et cette grande pensée de son règne fut imparfaitement réalisée après sa mort. Les Grecs railleurs et légers d'Antioche ou d'Alexandrie n'apprécièrent que médiocrement ses homélies, mais elles parlèrent davantage à la gravité romaine. Les rigoureux mystères de Mithra avaient ici préparé la réforme. Saint Augustin (*Epist.*, 91 [202], Migne, *P. L.*, XXXIII, col. 315, vers 108 ap. J.-C.) rapporte que des interprétations morales des vieux mythes étaient récitées de son temps chez les païens : *Illa omnia quae antiquitus de vita deorum moribusque conscripta sunt, longe aliter sunt intelligenda atque interpretanda sapientibus. Ita vero in templis populis congregatis recitari huiuscemodi salubres interpretationes heri et nudiustertius audivimus.* Cf. aussi *Civ. Dei*, II, 6 : *Nec nobis nescio quos susurros paucissimorum auribus anhelatos et arcana velut religione traditos iactent (pagani) quibus vitae probitas sanctitasque discatur.* Comparer l'épitaphe de Prétextat (*C. I. L.*, VI, 1779 = Dessau, *Inscr. sel.*, 1259) : *Paulina veri et castitatis conscia | dicata templis*, etc. Cf. Nistler, *Vettius Agorius Praetextatus*, dans *Klio*, X, p. 474. — Firmicus Maternus (*Mathes.*, II, 30) exige de l'astrologue la pratique de toutes les vertus : *Antistes enim deorum separatus et alienus esse debet a pravis illecebris voluptatum... itaque purus castus esto*, etc. Cf. *supra*, ch. IV, p. 86.

(27) C'est ce qu'affirment nettement les vers de l'épitaphe que nous citions (v. 22 ss.) : *Tu me, marite, disciplinarum bono | puram ac pudicam* SORTE MORTIS EXIMENS | *in templa ducis ac famulam divis dicas : | Te teste cunctis imbuor mysteriis.* Cf. Aug., *Epist.*, 233 (Migne, XXXIII, p. 1031 [lettre d'un païen à l'évêque]) : *Via est in Deum melior qua vir bonus piis puris iustis castis veris dictisque factisque probatus et deorum comitatu vallatus... ire festinat; via est, inquam, qua purgati antiquorum sacrorum piis praeceptis expiationibus purissimis et abstemiis observationibus decocti anima et corpore constantes deproperant.* — Saint Augustin (*Civ. Dei.*, VI, 1, et VI, 12) combat les païens qui affirment *deos non propter praesentem vitam coli sed propter aeternam;* cf. *supra*, ch. II, p. 38 ss. — Porphyre s'oppose à la prétention des mystères de pouvoir seuls assurer à l'âme une vie bienheureuse ; le philosophe peut y parvenir sans les purifications rituelles ; cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913, p. 91 ss. ; et mon *Afterlife*, p. 114, 125. Comparer la doctrine « hors de l'Église, point de salut », déjà nettement formulée par saint Cyprien, *De catholicae unitate*, 6.

(28) Les variations de cette doctrine sont exposées en détail par Macrobe, *In Somn. Scip.*, I, 11, § 5 ss, probablement d'après le traité *De regressu animae* de Porphyre, qui avait lui-même utilisé les deux livres de Numénius Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς (*Rev. des Études grecques*, XXXII, 1919, p. 118 ss.). Pour les uns, les âmes vivent au-dessus de la sphère de la lune, où commence le règne immuable de l'éternité. C'est la vieille doctrine pythagoricienne (cf. mon *Afterlife*, p. 96 ss.) ; pour d'autres, dans la sphère des étoiles fixes, où ils plaçaient les Champs-Élysées (*supra*, p. 266, n. 92). On leur assignait particulièrement pour siège la voie lactée (Macrobe, *Ibid.*, c. 12 ; cf. Favon. Eulog., *Disput. de somm. Scipionis*, p. 1, 20 (édit. Holder) : *Bene meritis... lactei circuli lucida ac candens habitatio deberetur;* saint Jérôme, *Ep.*, 23, 3 [la veuve de Prétextat y place son mari], et *C. I. L.*, III Suppl., 9631 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 1438, 17 (Salone) : *Sede beatorum recipit te lacteus orbis*), conformément à une doctrine pythagoricienne (Numénius, dans Proclus, *In*

remp., II, 129, 26, Kroll ; cf. Stobée, I, p. 378, 13, Wachsm. ; Gundel, *De stellarum appellatione et religione romana*, 1907, p. 153 [245]) et égyptienne (Maspero, *Hist. des peuples de l'Orient*, I, p. 181). — Pour d'autres, enfin, les âmes, délivrées de tout mélange avec le corps, habitent au plus haut du ciel, et elles descendent d'abord par les portes du Cancer et du Capricorne placées à l'intersection du zodiaque et de la voie lactée, puis à travers les sphères des planètes. Cette théorie, qui est celle des mystères (*supra*, p. 117, 147), obtient l'approbation de Macrobe (*quorum sectae amicior est ratio*), qui l'expose en détail (I, 12, 13 ss.). — On en retrouve chez Proclus (*In remp.*, II, 128 ss.) un résumé qui dérive de la même source que Macrobe, c'est-à-dire Numénius. Arnobe la combat comme une erreur très répandue (II, 16 : *Dum ad corpora delabimur et properamus humana, ex mundanis circulis sequuntur nos causae quibus mali simus et pessimi*, etc. ; cf. aussi II, 33 : *Vos cum primum soluti membrorum abieretis e nodis, alas vobis adfuturas putatis quibus ad caelum pergere atque ad sidera volare possitis*. Elle était devenue à ce point populaire que la comédie du Querolus, écrite en Gaule dans les premières années du ve siècle, y fait une allusion moqueuse, à propos des planètes (V, 38) : *Mortales vero addere animas sive inferis nullus labor sive superis*. Elle était enseignée encore, au moins partiellement, par les Priscillianistes (Aug., *De haeres.*, 70 ; Priscillianus, édit. Schepss, p. 153, 15 ; cf. Herzog-Hauck, *Realenc.*[3], s. v. *Priscillian*, p. 63). — Une transposition chrétienne de la croyance à l'ascension de l'âme à travers les astres se trouve dans le discours prononcé par Eusèbe à Tyr en 317 (*Hist. eccl.*, XI, 4, 15 ; cf. Lejay, *Revue de philologie*, XXXVI, 1912, p. 202). — Nous avons parlé plus haut (p. 265, n. 91) de l'origine de cette croyance et de sa diffusion sous l'Empire.

(29) Cf. *supra*, p. 142, 175 ss. ; *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 296.

(30) Cette idée, répandue par les stoïciens (ἐκπύρωσις) et par l'astrologie (*supra*, p. 164), fut propagée aussi par les cultes orientaux (p. 148, p. 283, n. 70) ; elle était généralement acceptée, par les païens comme par les chrétiens, à la fin de l'Empire.

(31) M. Gruppe (*Griech. Mythol.*, 1488 ss.) a essayé d'indiquer les divers éléments qui ont concouru à constituer cette doctrine. — Rénovation du monde et espérances messianiques du paganisme : Norden, *Geburt des Kindes*, 1924, p. 46 ss. ; cf. Heidel, *American Journ. of philology*, XLV, 1924, p. 205 ss.

(32) Cf. *supra*, p. 124, 148 et *passim*. — La similitude de la théologie païenne avec le christianisme est déjà fortement exprimée par Arnobe, II, 13-14. — De même pour l'Orient, M. de Wilamowitz a fait ressortir l'étroite affinité qui unit la théologie d'un Synésius à celle d'un Proclus (*Sitzungsb. Akad. Berlin*, XIV, 1907, p. 280 ss.) et indique comment la philosophie pouvait alors conduire au christianisme.

(33) Étudiant la diffusion des religions orientales dans le bassin du Rhin, M. Lehner (*Bonner Jahrbücher*, CXXIX, 1924, p. 64 ss.) indique comment ces cultes, en répandant la croyance à la vie future, ont préparé la victoire finale du christianisme. Le signe extérieur de cette transformation a été la substitution, dès le IIIe siècle, de l'inhumation à l'incinération. — Ressemblances de l'eschatologie chrétienne et païenne : cf. mon *Afterlife*, p. 194 ss.

(34) Pichon (*Les derniers écrivains profanes*, Paris, 1906, p. 98 ss. ; cf. 133 ss., 146 ss.) a montré comment l'éloquence des panégyristes passa insensiblement du paganisme au monothéisme chrétien. Le déisme vague de Constantin s'ingénia à concilier

les contradictions de l'héliolâtrie et du christianisme (Burckardt, *Die Zeit Constantins*, p. 353 ss.), et les lettres adressées par l'empereur à Arius et à la communauté de Nicomédie (Migne, *P. G.*, LXXXV, 1343 ss. = *Gelasius Kircheng.*, éd. Löeschke-Heinemann, 1918, p. 183 ss.) sont, comme l'a montré Löeschke (*Das Syntagma des Gelasius* [*Rhein. Mus.*, LXI], 1906, p. 44), « un curieux produit d'un dilettantisme théologique, construit sur un fondement essentiellement panthéiste avec l'aide d'un petit nombre de termes chrétiens et de moins encore, peut-être, d'idées chrétiennes ». Je citerai un passage où l'influence de l'ancienne religion astrologique est particulièrement sensible (p. 189, 29 ss.) : Ἰδοὺ ὁ κόσμος μορφὴ εἴτουν σχῆμα τυγχάνει ὤν· καὶ οἱ ἀστέρες γε χαρακτῆρας προβέβληνται· καὶ ὅλως τὸ πνεῦμα τοῦ σφαιροειδοῦς τούτου κύκλου εἶδος τῶν ὄντων τυγχάνει ὂν καὶ ὥσπερ μόρφωμα· καὶ ὅμως ὁ θεὸς πανταχοῦ πάρεστι.

APPENDICE

Mystères de Bacchus

(1) Pour le culte de Bacchus, outre les ouvrages sur la religion grecque, on pourra consulter les livres (cités plus haut, p. 205) de Loisy, Turchi et Pettazzoni sur les mystères. Lanzani (*Religione dionisiaca*, Turin, 1923) ne s'occupe que de la plus ancienne religion, celle du VIe siècle av. J.-C. Vollgraff a donné un ample commentaire et une restitution nouvelle du péan delphique à Dionysos (335 av. J.-C.), cf. *Bull. corr. hell.*, XLVIII, p. 97 ss.; XLIX, p. 104 ss.; L, p. 263 ss.; LI, p. 423 ss. — Il nous manque encore une étude d'ensemble sur les mystères de Bacchus à l'époque hellénistique et romaine. Perdrizet, dans sa pénétrante monographie sur les *Cultes et mythes du Pangée* (Paris-Nancy, 1910), consacre un chapitre au culte de Dionysios en Macédoine sous les Romains. — Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antiken* (dans *Vorträge der Bibliothek Warburg*, II), Leipzig, 1925, contient, au milieu d'une grande variété de choses diverses qu'y a accumulées l'érudition de l'auteur, un essai d'exégèse des représentations bachiques des tombeaux romains. L. Deubner (*Jahrbuch des Instituts*, XLII, 1927, p. 172 ss.), à propos des anthestéries athéniennes, interprête une fresque d'Ostie (cf. Rostovtzeff, *Röm. mitt.*, XXXVIII, p. 297). — Je n'ai guère parlé de l'orphisme dans cet appendice, étant convaincu qu'on a singulièrement exagéré l'action que cette doctrine aurait exercée sur la religion, l'art et la littérature de la période romaine. Orphique serait la quatrième églogue de Virgile, orphique l'apocalypse de Pierre, orphiques les peintures de la villa Item à Pompéi (n. 60), orphiques les stucs de la basilique de la Porta Maggiore. Or, l'orphisme est un mouvement mystique qui s'est propagé en Grèce au VIe siècle avant notre ère et qui, pour les contemporains d'Auguste, appartenait à un passé lointain. Il est vrai que sa théologie a influencé le culte de Dionysos et s'est combiné en Italie même avec le pythagorisme (p. 235, n. 24). Ainsi, par les mystères de Bacchus d'une part et de l'autre par les conventicules néo-pythagoriciens de la fin de la République (note 31), certaines idées orphiques ont pu se transmettre jusqu'à l'époque impériale. Mais ce vieux fond de croyances avait été transformé au cours des siècles par bien des apports étran-

gers à son essence primitive. En réalité, Orphée n'était plus qu'un héros mythologique, un sage légendaire dont le grand nom avait servi comme ceux de Mélampus ou de Zoroastre à assurer la diffusion d'une quantité d'apocryphes par des faussaires. Les hymnes orphiques rédigés en Asie Mineure à une date assez basse (p. 211, n. 17) appartiennent à une secte syncrétique qui n'a avec l'ancien orphisme que des rapports très lointains. Fait essentiel, sur lequel on ne saurait trop insister, on n'a jamais pu fournir aucune preuve qu'il ait existé en Italie du temps de Cicéron ou sous l'Empire une seule communauté orphique avec ses doctrines et ses rites propres. Ni la littérature si abondante de cette période, ni les inscriptions si nombreuses ne font jamais aucune allusion à des mystères ou à un clergé orphiques. La connaissance de l'orphisme s'est conservée beaucoup moins par une tradition religieuse que par une tradition littéraire. Ce furent surtout les derniers néo-platoniciens qui remirent en honneur les œuvres attribuées à Orphée, où ils cherchaient la révélation d'une antique sagesse.

(2) Sur Dionysos ou Sabazios, qui était son sosie en Thrace, cf. p. 45, 60 ss. — Rapports du « cavalier thrace » et de Dionysos : Seyrig, *Bull. corr. hell.*, LI, 1927, p. 201.

(3) Les témoignages épigraphiques et numismatiques ont été diligemment recueillis par Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto* (Diss. Halle), 1912. Cf. aussi Davis, *The Asiatic Dionysos*. Londres, 1914 (sur l'origine du dieu). — Dionysos en Phrygie est parfois regardé comme le dieu suprême, auteur de toute fécondité. Il en est de même de son équivalent Sabazios : c'est pourquoi on voit ce Zeus protecteur des vignes et des labours représenté à côté du Soleil et tenant à la main une grappe de raisin avec des épis (Calder, *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, 1928, nos 5, 8 et note). Ces attributs sont déjà ceux du célèbre dieu hittite sculpté sur le rocher d'Ivriz (Perrot et Chipiez, t. IV, p. 725). Zeus-Dionysos est son héritier ; le culte grec s'est confondu avec celui de cette divinité indigène. — Importante inscription d'Ancyre, datant du règne d'Hadrien, dédicace des artistes dionysiaques en l'honneur d'un agonothète qui a organisé τὸν ἀγῶνα τὸν μυστικόν ; cf. Buckler, *Journal of hell. studies*, XLIV, 1924, p. 158 ss. ; *Journ. of roman Studies*, XVI, 1926, p. 245 ss. — Dans les mystères du Zeus de Panamara, l'on se réunissait dans des banquets où l'on buvait largement ; cf. Roussel, *Bull. corr. hell.*, LI, 1927, p. 123 ss. Cf. p. 228, n. 60.

(4) Dittenberger, *Or. inscr.*, I, no 331. — Sur le culte de Dionysos Καθηγεμών, qui se retrouve dans le royaume de Pergame à Philadelphie, à Thyatire, à Acmonia (Quandt, p. 179, 182, 211), cf. Prott, *Athen. Mitt.*, XXVII, 1902, p. 162 ss.

(5) Monnaies de Sidon, Apamée, Nysa-Skythopolis. Cf. nos *Études syriennes*, 1917, p. 185 ss. — Dionysos dans un tombeau de Palmyre : *Fouilles de Doura-Europos*, p. 67 ; dans une grotte funéraire à Frikya : Butler, *American exped. to Syria*, II, 1904, p. 278 ss. — Dans le temple d'Hiérapolis : Lucien, *De dea Syria*, 16 et 28. — Une statue de Bacchus a aussi été trouvée dans le temple syrien du Janicule à Rome. Cf. *supra*, ch. v, n. 11.

(6) *Realenc.*, s. v. *Dusares*.

(7) Plut., *Quaest. conviv.*, IV, 6 (IV, p. 171, Bern.) ; Lydus, *De Mens.*, IV, 51. Tacite croit devoir repousser cette assimilation (*Hist.*, V, 6) ; cf. Perdrizet, *Rev. des Études anciennes*, XII, 1910, p. 242 ss. ; Wilrich, *Dionysos in Jerusalem*, dans *Archiv f. Religionsw.*, XXIV, 1926, p. 170 ss. ; cf. Kern, *Ibid.*, XXII, 1924, 198 ss. — Sur la confusion de Sabazius et du Iahvé Sabaoth, cf. *supra*, p. 60.

(8) Inscription métrique qui vient de paraître dans les *Mémoires de la délégation en*

Perse, t. XX 1928, p. 91. — Statuette de Bacchus trouvée dans le Khorassan : *Catal. Collection Raoul Warocqué*, nº 34.

(9) Hérodote, II, 144 : Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν, avec le commentaire de Wiedemann ; cf. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, 1910, p. 62 ; Wilcken, *Jahrbuch des Instituts*, XXXII, 1917, p. 149 ss. — Peut-être, comme le croyait Foucart (*supra*, p. 72), Osiris a-t-il passé très anciennement en Crète et s'y est-il confondu avec Dionysos. Homolle a montré la ressemblance de l'omphalos delphique, tombeau de Dionysos, avec les représentations égyptiennes de la châsse d'Osiris ; cf. *Rev. des Études grecques*, XXXII, 1919, p. 339 ss. Cf. *supra*, p. 243, n. 93.

(10) Culte de Sérapis-Dionysos en Égypte : Perdrizet, *Terres cuites de la collection Fouquet*, 1921, p. 81 ss. — Le vers attribué à Orphée (Justin, *Coh.*, 15 ; Macrobe, *Sat.*, I, 18, 18 = Kern, *Orphica*, 1922, fr. 239) : Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, était repris dans un oracle d'Apollon (Julien, *Or.*, IV, p. 136 A), en substituant ἐστὶ Σάραπις à εἷς Διόνυσος.

(11) Perdrizet, *Rev. des Études anciennes*, XII, 1910, p. 238 ss. Cf. une inscription intéressante en l'honneur de Ptolémée IV par un thiase qui bâtit un ἑστιατόριον : Breccia, *Bull. Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1923, p. 126, nº 19.

(12) Schubart, *Einführung in die Papyruskunde*, Berlin, 1918, p. 352 ; cf. Roussel, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1919, p. 237 ss. — Des indications intéressantes sur le rituel des mystères peuvent être tirées d'un papyrus du IIIe siècle, malheureusement très mutilé ; cf. Smyly, *Greek Papyri from Gurob*, nº 1, p. 2 ss. = Kern, *Orphica*, fr. 31, p. 101, cf. p. 356. — Cinquante-neuf vers d'un hymne à Dionysos par un poète gréco-égyptien déjà publiés par Zereteli dans le *Bulletin de l'Acad. des sciences de Russie*, 1918, 873 ss., 971 ss., 1153 ss., ont été repris par lui dans ses *Papyri aus Russ. und Georg. Sammlungen*, I, 1925, nº 11 ; ils se rapportent au mythe de Dionysos et de Lycurgue.

(13) Reitzenstein, *Archiv für Religionsw.*, XIX, 1918, p. 191, et *Die hellenistischen Mysterienreligionen*[3], 1927, p. 105 ss. — Cichorius (*Römische Studien*, 1922, p. 21) fait observer que M. Aemilius Lepidus, le tuteur des enfants de Philopator, avait résidé à Alexandrie en 201 et devint ensuite *Pontifex maximus* à Rome. Il connaissait certainement les précautions prises en Égypte contre les excès des mystères dionysiaques.

(14) Dionysos était adoré auparavant dans les cités du sud de l'Italie comme dans le reste de la Grèce (cf. Lenormant, dans Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Bacchus*, p. 636 ss.), mais son culte ne paraît pas avoir eu le caractère violent qu'il prit plus tard. On a trouvé à Locres des ex-voto du VIe siècle où Dionysos est associé à Perséphone et à Hadès ; cf. Quagliati, *Ausonia*, III, 1909, p. 176, fig. 29 ss. ; Oldfather, *Funde aus Lokroi*, dans *Philologus*, LXIX, 1910, p. 114-126. — Même association en Grèce : Snyder, *Revue archéol.*, XX, 1924, p. 37 ss.

(15) Tenney Frank, *The Bacchanalian-cult of 186 B. C.*, dans *Classical Quarterly*, XXI, 1927, p. 128 ss. ; cf. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Florence, 1924, p. 26 (culte de Dionysos chthonique à Tarente [cf. Evans, *Journ. hell. studies*, 1888, p. 10]) ; p. 45 (temple de Dionysos à Héraclée au IVe siècle) ; p. 225 ss. (terres cuites de Locres ; cf. note 14) ; p. 253 (terres cuites archaïques de Medma).

(16) Ce sujet a été traité récemment avec une érudition pénétrante par Albizzati, *Saggio sulle pitture funerarie dei vasi italo-greci*, dans *Dissertazioni della pontif. Accad.*

Romana di archeol., XIV, 1920, p. 158 ss. ; cf. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgesch.*, Lilf. 9-11, Leipzig, 1926, n°s 174 ss.

(17) Inscription de Cumes : *Notizie degli Scavi*, 1905, p. 378 ; *Monumenti antichi dei Lincei*, XXII, 1913, p. 573 ss. — Haussoullier, *Revue de philologie*, XXX, 1906, p. 142, en rapproche l'inscription de Tanagra (*I. G.*, VII, 686) : Γαλάτας · οὗτον ἔθαψαν τὺ Διονυσιαστή. — Rites funéraires des thiases bachiques : Inscription des Iobacches, Dittenberger, *Syll.*[3], n° 1109, ll. 160-163.

(18) Tenney Frank, *loc. cit.*

(19) Tite-Live, XXXIX, 8-9 et 13. — Cf. R. M. Peterson, *The cults of Campania* (*Papers of the American School*, I), Rome, 1919, p. 70 (Cumes ; cf. *supra*, n. 17) ; p. 194 (Naples, mystères de Dionysos Hébon : *I. G.*, XIV, 716, 717) ; p. 143 ss. (Pouzzoles, où Dionysos est uni à Cérès ; *C. I. L.*, X, 1783 : *sacerdotes orgiophantae*). — Le taureau à tête humaine, fréquent sur les monnaies de Campanie jusqu'au IIIe siècle, prouve la popularité du culte de Bacchus dans les cités de cette région ; cf. Lenormant, *La Grande Grèce*, I, p. 420.

(20) Cf. Wissowa, dans Roscher, *Lexikon*, s. v. *Liber ;* Schur, dans *Realenc.*, s. v. *Liber*.

(21) Augustin, *Civ. Dei*, VII, 21.

(22) Affaire des Bacchanales : Tite-Live, XXXIX, 8-19 ; Cicéron, *De Leg.*, II, 37 ; *C. I. L.*, I, 196 ; cf. Lenormant, dans Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Bacchanalia ;* Wissowa, dans *Realenc.*, s. v. *Bacchanal. ;* Fowler, *Religious experience of the Roman people*, 1911, p. 346 ss.

(23) Tite-Live, XXXIX, 13 : *Viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari ;* cf., pour les serviteurs de la déesse Syrienne, Florus, II, 7 (III, 9) ; pour les *fanatici* de Bellone, *supra*, p. 51.

(24) S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, III, p. 266. — Fowler, *loc. cit.*, insiste avec raison sur le fait que les poursuites furent exercées par le Sénat et les magistrats, non par les autorités religieuses, et que toute l'affaire fut traitée comme une conspiration, une atteinte portée au *mos maiorum*.

(25) On peut s'en rendre compte par ce qui se passait dans les thiases de Sabazios-Hypsistos, dont les sectateurs furent expulsés de Rome un demi-siècle plus tard, en 139 (*supra*, p. 285, n. 8), parce que *Romanos inficere mores conati erant*. Sabazius n'est qu'une forme de Dionysos. Or, un bas-relief de Cyzique (*Bull. corr. hell.*, XVII, 1893, p. 267, et mon *Hypsistos*, 1897, p. 12, n° 3) nous montre une scène de banquet : « Devant une table à laquelle sont assis six personnages, danse une femme nue au son d'une double flûte phrygienne. A droite de la danseuse, une figure nue, coiffée du bonnet phrygien et tenant une double flûte dans chaque main, se retire en courant. Devant elle est un serviteur, qui puise le vin dans un large vase. » — La danseuse nue, isolée, se retrouve dans la Catacombe de Prétextat, près de la tombe d'un prêtre de Sabazius (Garrucci, *Tre sepolcri con pitture*, Naples, 1852), dont les inscriptions ont un caractère fort équivoque (*C. I. L.*, VI, 142) ; cf. *supra*, p. 61 et p. 228, n. 62.

(26) Tite-Live n'a su que fort imparfaitement en quoi consistaient les cérémonies secrètes des Bacchanales. La dénonciation des crimes qui s'y commettaient fut faite au consul, sous l'empire de la peur, par une prostituée, qui avait assisté aux mystères dans

son enfance, mais n'y participait plus. On ne peut imaginer témoignage plus suspect. Mais il paraît certain qu'on y jouait la scène du meurtre de Dionysos enfant mis en pièces par les Titans. Si l'on compare le récit de Tite-Live au passage bien connu de Firmicus Maternus (*De err. prof. rel.*, 6) sur les mystères crétois, on sera frappé de la ressemblance de ceux-ci avec les indications de l'historien latin. Ces rites se célébraient la nuit (cf. Eurip., *Fragm.*, 475) dans les bois (*per secreta silvarum*), étaient accompagnés des cris des mystes saisis d'une fureur sacrée (*clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam* ; cf. Clem. Alex., *Paraen.*, 9). On y déchirait un taureau, dont on dévorait la chair crue, mais primitivement il semble bien que ce fût un enfant qu'on mît en pièces (Porphyre, *De Abstin.*, II, 55 ; Clem. Alex., *Protrept.*, 3 ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Omophagia ;* A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 651 ss.), et ce meurtre rituel pourrait avoir été accompli dans les Bacchanales romaines. Ainsi s'expliqueraient certaines expressions que Tite-Live répète sans en saisir la portée : la courtisane Hispalla manifeste la crainte d'être déchirée par les mains des initiés (c. 13 : *qui se indicem manibus suis discerpturi essent*), et l'on nous dit que les corps des victimes humaines disparaissaient (c. 8 : *ita ut ne corpora quidem interdum ad sepulturam exstarent*). — On peut rapprocher cette omophagie dionysiaque, qui remonte à un passé sauvage, d'un rite répugnant encore pratiqué par les 'Aissâouâs (cf. *infra*, n. 57). Eux aussi parfois déchirent, dit-on, un enfant.

(27) Tite-Live, XXXIX, 41 ; XL, 19, 9.

(28) Servius, *Ecl.*, 5, 29 : *Caesarem constat primum sacra Liberi patris transtulisse Romam.*

(29) Épitaphe métrique d'une jeune femme, nommée Alexandria, qui est Κόρη πρόπολος Διονύσου, *Bacchi dei sacerdos*, et en même temps « pastophore » d'Isis (*I. G.*, XIV, 1366 = Dessau, 4414 ; *C. I. L.*, VI, 707 : *Soli Serapi Iovi Libero patri et Mercurio et Silvano* = Dessau, 4399 ; *C. I. L.*, III, 2903 = Dessau, 4379).

(30) Cf. George La Piana, *Foreign groups in Rome*, dans *Harvard Theological review*, XX, 1927, qui a particulièrement étudié (p. 282 ss.) la diffusion des religions orientales dans la ville de Rome.

(31) Cf. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porta Maggiore*, 1927, p. 190 ss.

(32) Lessing-Mau, *Wand-und Deckenschmuck eines römischen Hauses aus der Zeit des Augustus*, dans *Monumenti Antichi*, XI, pl. 44 ss. ; XII, pl. 5 ss., 17 ss., suppl. 32 ss. Cf. Rostovtzeff, *op. cit.*, [n. 34], p. 114 ss., 171 ss.

(33) H. von Rohden et Winnefeld, *Die Antiken Terrakotten*, IV, *Architektonische Römische Tonreliefs der Kaiserzeit*, 1911.

(34) Cette observation très pertinente est due à M. Rostovtzeff, qui vient de consacrer des pages suggestives aux bacchanales dans ses conférences sur : *Mystic Italy*, New-York, 1927, p. 34 ss.

(35) Cf. Rostovtzeff, p. 39 ss., 164 ss., qui, notamment, a attiré l'attention sur la « Maison homérique » de Pompéi, où une salle souterraine paraît avoir servi de « loge » à un thiase dionysiaque. Elle est décorée de curieuses peintures dont l'auteur a, le premier, proposé un essai d'interprétation cohérente.

(36) Cf. *infra*, note 60.

(37) *I. G.*, XIV, 1449 = Kaibel, *Epigr.*, 588 = *I. G. R.*, 212 : Κεῖμαι Ἀυρήλιος Ἀντώνιος... ἱερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων πρῶτον Βονιάδης (?), εἶτα Μητρὸς θεῶν καὶ Διονύσου Κα[θ]ηγε-

μόνος... Τούτοις ἐκτελέσας μυστήρια πάντοτε σεμνῶς | νῦν ἔλιπον σεμνὸν γλυκερὸν φάος ἡελίου. Le nom de *spirae* = σπεῖραι donné aux collèges bachiques dans les inscriptions latines (VI, 76, 261, 461 ; X, 6510 = Dessau, 3361, 3367 ; cf. *I. G.*, XIV, 925, et Dessau, 4061) paraît aussi avoir été emprunté au culte de Pergame (cf. Quandt, *loc. cit.*, p. 123 [= *Inschr. Perg.*, II, 319, 320] et p. 241), de même que l'emploi du mot *stibadium* (Dessau, 3369 ss.) = στειβάδειον (*Inschr. Perg.*, I, 222).

(38) L'inscription sera publiée par Achille Vogliano, *Röm. Mitteilungen*, 1928 [sous presse]. J'en ai dit quelques mots : *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1927, p. 1 ss. — Cette dédicace égale en importance, pour la connaissance des associations dionysiaques, le règlement des *Iobakkhoï* trouvé à Athènes (Dittenberger, *Sylloge*[3], n° 1109).

(39) Certains titres rares de l'inscription romaine se retrouvent dans celles d'Asie Mineure. Ainsi les βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως, c'est-à-dire probablement ceux qui avaient passé par une initiation où on les revêtait d'un vêtement nouveau (Lobeck, *Aglaophamus*, p. 727 ss. ; cf. Apulée, *Met.*, XI, 24), expliquent le καταζώσμα mentionné dans une dédicace à Dionysos Καθηγεμών trouvée à Philadelphie (Keil et v. Premerstein, *Zweite Reise*, 9 = Quandt, p. 180). — Les ἀρχιβούκολοι se rencontrent aussi à Pergame et à Philadelphie (Quandt, p. 252). Les titres δελτοφόρος, κισταφόρος, ἀρχιβασσάρα sont réunis dans une inscription d'Apollonie du Pont (*C. I. G.*, II, 2052). — D'autre part, des titres sacrés qui apparaissent dans les inscriptions latines se retrouvent en grec dans notre texte, ainsi ceux de *hierophantes* (VI, 507), *daduchus* (Dessau, 3369), *archibucolus* (VI, 504, 510, 1675 = Dessau, 1264, 4152, 4153), *archineaniscus* (Dessau, 5022). — Cf. *infra*, n. 68.

(40) Cf. Tacite, XIV, 44 : *Nationes in familiis habemus, quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt.*

(41) Dion Cassius, LXXVII, 16 : Καὶ τῷ Διονύσῳ καὶ τῷ Ἡρακλεῖ νέων ὑπερμεγέθη ᾠκοδομήσατο. Cf. Fröhner, *Les médaillons de l'Empire romain*, 1878, p. 155. — Sur le culte de Bacchus et Hercule à Leptis, cf. Romanelli, *Leptis magna* (*Africa Italiana*, I), Rome, 1925, p. 29 ss., 89, 108.

(42) On trouve en Afrique des mystères de Bacchus à Madaure : Saint Augustin, *Lettre à Maxime de Madaure* (*Epist.*, 17, 4) : *Liberum illum quem paucorum oculis committendum putatis.* Une inscription rappelle qu'un magistrat municipal, T. Cl. Loquella, *sacerdos Liberi, aedem sanctuarii suis sumptibus fecit*, et M. Gsell (*Inscriptions de l'Algérie*, 2131, cf. 2221) pense que *sanctuarium* désigne l'édifice où l'on célébrait les mystères. On l'appelait *sanctum* dans le culte de la Grande Mère ; cf. *supra*, p. 223, n. 17.

(43) Sur la *via Cassia* (*Clodia*), à sa sortie de Rome, on a retrouvé les ruines d'un *sacrarium Liberi Patris in praediis Constantiorum*, où l'on célébrait des cérémonies annuelles pour le salut d'un empereur et d'un membre de sa famille, dont les noms ont été martelés (Paribeni, *Notizie degli Scavi*, 1925, p. 392 ss.). Cette dédicace est probablement de l'époque des Sévères (Alexandre et Mamée?). On a retrouvé dans les ruines trois statuettes de Bacchus et une d'Hercule, et, en outre, une figure plus rare (p. 393, fig. 12), représentant une divinité enveloppée dans un long et étroit manteau ; les jambes sont entourées d'un serpent qui dresse la tête, les mains collées contre la poitrine tiennent le sistre. On a proposé sans raison suffisante le nom d'Atargatis pour une statue plus grande, d'un type analogue, provenant de la collection Sciarra et conservée au musée des Thermes (cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 10 août 1928). — Si le serpent, comme

dans les mystères de Mithra, est un symbole de la terre, on pourrait peut-être songer à une forme alexandrine de Sémélé (= la Terre ; cf. Roscher, *Lexik.*, s. v., col. 663), que nous savons avoir été adorée dans les mystères (cf. *supra*, p. 197 : *lucus Semeles*, et *infra*, n. 49, l'inscr. de Cologne ; Hymne orphique, 44). S'entourer d'un serpent était d'ailleurs un des gestes habituels des bacchants (Arnobe, V, 19 : *Circumplicatis vos anguibus ;* cf. Eurip., *Bacch.*, 102 ss. ; Plut., *Vit. Alex.*, 2 ; Demosth., *De corona*, 260), et un bas-relief de Thorda nous montre Bacchus tenant un serpent au-dessus de sa tête (Domaszewski, *Religion des Rom. Heeres*, 1895, p. 54, n. 229, pl. III, fig. 4).

(44) Levi Della Vida, *Le iscrizioni neopuniche della Tripolitania*, dans *Libya*, II, 1927, p. 24 ss. ; cf. Salluste, *Jug.*, 78 : *Legum cultusque pleraque Sidonica.*

(45) Müller, *Numism. de l'Afrique ancienne*, II, p. 3 ss. Le dieu est couronné de lierre et porte le thyrse.

(46) Diffusion du culte de Bacchus dans les provinces latines : Wissowa, dans Roscher, s. v. *Liber*, col. 2026, et surtout Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, I, 1907, p. 360 ss. Sur l'assimilation de Liber à une vieille divinité indigène de l'Afrique, cf. p. 362 ss. — Lugand (*Mélanges de l'École de Rome*, XLIV, 1927, p. 1 ss.) montre que *Liber pater, deus patrius* est en Afrique soit une divinité berbère, soit celle de Leptis (cf. n. 41).

(47) Saint Augustin, *Epist.*, 17, 4 (à Maxime de Madaure) : *Decuriones et primates civitatis per plateas vestrae urbis bacchantes et furentes ;* cf. *supra*, n. 42.

(48) Cf. Domaszewski, *Religion des Römischen Heeres*, p. 54 ; Toutain, *op. cit.*, p. 365 ss. L'inscription la plus curieuse (*C. I. L.*, III, 6150 = 7437) est la liste des membres d'un *collegium Bacchii vernaculorum*, trouvée à Nicopolis. Les titres sacrés (*archimystae*) prouvent que cette confrérie avait un culte secret. *Bacchium* est la transcription de βακχεῖον, nom grec habituel des thiases de Dionysos ; cf. Maas, *Orpheus*, 1895, p. 41 ss.

(49) *C. I. L.*, XIII, 8244 = Dessau, 3384 : *Deae Semelae et sororibus eius deabus ob honorem sacri matratus Regina Paterna, mater nata et facta, aram posuit sub sacerdot*[*e*] *Seranio Catullo patre.* A gauche : *Ara, tympanum, pedum.* A droite : *Ara, thyrsus, crotala.* J'ai voulu autrefois reconnaître dans Sémélé et ses sœurs des divinités orientales (*Mon. myst. de Mithra*, II, p. 476, n° 574 *b*), mais je me demande si les *deae sorores* n'ont pas été ajoutées à Sémélé, simplement parce qu'on avait identifié celle-ci avec une des déesses Mères, représentées souvent au nombre de trois (Roscher, *Lexik.*, s. v. *Matres*). On a, en effet, trouvé en même temps que cette inscription des dédicaces *Matribus* et à d'autres divinités celtiques. Cf. aussi Lehner, *Bonner Jahrbücher*, CXXIX, 1924, p. 54 ss.

(50) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 146 ; cf. une inscription de Gabies publiée par Ashby, *Annual British School*, 1902, p. 180 : *D. M. Verus sacerdos Liberi patris et Solis invicti domum aeternam Baebiae Berae matri, etc.*

(51) Cf. *supra*, p. 75, 235, n. 22. — Le banquet est figuré très fréquemment sur les stèles d'époque romaine. Cf., par exemple, Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII, 1902, p. 66 ss.

(52) Sur les sarcophages à représentations bachiques et leur relation avec les mystères, cf. Petersen, *Annali dell' Istituto*, 1860, XXXII, p. 375 ss. Cf. *infra*, n. 65.

(53) Stèles et autels funéraires avec sujets bachiques : Altmann, *Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlin, 1905, p. 267-274 ; cf. Strong, *Apotheosis and Afterlife*, 1915, p. 197 ss.

(54) Tombeaux romains ; cf. R. Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken* [cf. *supra*, p. 303], p. 123 ss.

(55) Plutarque (*Cons. ad uxorem*, 10, p. 611 D), voulant démontrer qu'aucun mal ne menace les défunts, invoque τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες.

(56) Arnobe, V, 19 : *Ut vos plenos dei numine ac maiestate doceatis, caprorum reclamantium viscera eruentatis oribus dissipatis ;* cf. Loisy, *Mystères*, p. 33.

(57) Brunel, *La confrérie religieuse des ʿAîssâoûas au Maroc*, Paris, 1926, traite (p. 168-201) en détail de l'assimilation des membres de la confrérie à des bêtes sauvages et du rite de l'omophagie qu'il décrit ainsi (p. 180) : « Les personnages animaux ʿAîssâoûa figurant des fauves se livrent à un repas sanglant, dit *frissâ*, au cours duquel... ils dépècent, déchirent et dévorent un mouton égorgé, selon le rite musulman. La bête n'est pas cuite, elle est mangée crue ; les figurants ont soin de maculer de sang les effets qu'ils portent et paraissent souvent en public les joues et les mains ruisselantes de sang. La forme barbare, cruelle, de ce repas en démontre la haute antiquité et témoigne de l'inopérance d'une islamisation plus que millénaire. Trois traits prédominants s'en dégagent : le rite de la maculation par le sang, le rite de l'omophagie ou manducation de chair crue et le rite du dépeçage ou déchirement... » Parfois des ʿAîssâoûas s'identifiant avec des fauves ont dévoré des enfants (p. 201). Le même fait est rapporté par Van Gennep, *Rev. hist. des religions*, LXXX, 1919, p. 124 ss. Il a pu se passer des atrocités semblables aux origines des bacchanales (cf. *supra*, note 26).

(58) Firmicus Maternus (*De error. prof. relig.*, 6) dit, au présent : *Cretenses vivum laniunt dentibus taurum*, etc. — Mais ce témoin peu sûr ne fait peut-être que reproduire un récit ancien. Cependant, les vieux rites ont pu se conserver longtemps en Grèce. Plutarque (*Quaest. gr.*, 38, p. 299 F) raconte comment un prêtre d'Orchomène, usant d'un droit traditionnel, avait, de son temps, transpercé d'un coup d'épée une des bacchantes qu'il poursuivait.

(59) Dittenberger, *Sylloge*[3], n° 1109 ; cf. Maas, *Orpheus*, 1895, p. 18 ss.

(60) Le plus important de beaucoup de ces monuments figurés est la suite des fresques qui décorent la villa Item près de Pompéi. Après le mémoire remarquable de G. E. Rizzo, *Dionysos Mystes*, dans les *Memorie dell' Accademia di Napoli*, III, 1914, p. 40-102 [cf. Pottier, *Revue archéol.*, 1915, II, p. 329 ss.], ces fresques ont donné lieu à des controverses que je ne puis qu'indiquer ici (cf. Comparetti, *Le nozze di Bacco e d'Ariadne*, Florence, 1920 ; V. Macchioro, *Zagreus, studi sull' Orfismo*, Bari, 1920 ; Rostovtzeff, *Mystic Italy*, 1928, p. 42 ss. Reproduites : Reinach, *Rép. des peintures*, p. 115). Malgré les doutes qui peuvent subsister sur l'interprétation de certaines scènes, il paraît certain que l'ensemble figure une initiation dionysiaque. — M. Rostovtzeff a ajouté à ces peintures celles d'une chambre souterraine de la « maison homérique » de Pompéi (cf. *supra*, n. 35). — Les reliefs que nous republions, p. 202 et pl. XVI (où l'on trouvera la bibliographie), devront désormais être rapprochés de ceux d'un casque de gladiateur, trouvé à Pompéi, dont le cimier porte, chose curieuse, une série de scènes d'initiation bachique, comme l'a reconnu Rostovtzeff (*op. cit.*, p. 94 ss. et pl. XX).

(61) Servius, *Aen.*, VI, 741 : *In sacris Liberi omnibus tres sunt istae purgationes. Nam aut taeda purgantur et sulphure aut aqua abluuntur aut aere* [*ventilantur*] ; cf. Juvé-

nal, III, 485 : *Cuperent lustrari, si qua darentur sulphura cum taedis et si foret humida laurus.* — Sur les torches, cf. Tite-Live, XXXIX. — La triple purification bachique est mise par Servius en relation avec la purgation des âmes par les éléments dans l'autre vie, car c'est de celle-ci que parle Virgile ; cf. mon *Afterlife*, p. 185 ss.

(62) Servius, *Georg.*, I, 165 : *Mystica vannus Iacchi. Liberi patris sacra ad purgationem animae pertinebant et sic homines eius mysteriis purgabantur, sicut vannis frumenta purgantur.* Les λικνοφόροι sont mentionnés dans l'inscription de Tusculum (n. 39).

(63) Cf. Rizzo, *op. cit.*, p. 65 ; Macchioro, *op. cit.*, p. 73.

(64) Cette scène est figurée dans un tableau de la villa Item (Rizzo, *loc. cit.*, p. 80 ss.). Cf. notre pl. XVI.

(65) Un φαλλοφόρος est nommé dans l'inscription de Tusculum. — Les sarcophages portant des représentations bachiques sont parfois d'une étrange obscénité. Cf. Müller-Wieseler, *Denkmäler der alten Kunst*, II, pl. XLIV, n° 548 ; Roux et Barré, *Hercul.*, VIII, pl. XXVII = Reinach, *Rép. des reliefs*, III, 69, 6. Cf. *Anthol. lat.*, édit. Riese, 319.

(66) Apulée, *Met.*, VIII, 7 : *Imagines defuncti quas ad habitum Liberi formaverat adfixo servitio divinis percolens honoribus.* Cf. Plutarque, *Consol. ad uxorem*, 10, p. 611 D ; Rohde, *Psyche*, II[4], p. 360.

(67) Aristide Quintilien, *De musica*, III, p. 158, Meib. : sur les Βακχικαὶ τελέται ... ὅπως ἂν ἡ τῶν ἀμαθεστέρων ποίησις ὑπὸ τῶν ἐν ταύταις μελωδιῶν τε καὶ ὀρχήσεων ἅμα παιδίαις ἐκκαθαίρηται, cf. Lucien, *De saltat.*, 79 ; Tacite, *Hist.*, V, 5 : *Liber festos laetosque ritus posuit.* — Les ménades dansant sont un motif souvent reproduit dans l'art antique, par exemple sur un beau *putéal* du musée des Thermes.

(68) Lucien (*loc. cit.*) affirme que dans le Pont et en Ionie les εὐγενέστατοι καὶ πρωτεύοντες τῆς πόλεως se livraient à ces danses, comme saint Augustin (*supra*, n. 47) parle des *decuriones et primates civitatis furentes* dans les rues de Madaure. — L'inscription de Tusculum fait mention des βουκόλοι (cf. *Realenc.*, s. v.), commandés par des ἀρχιβούκολοι et d'un σειληνοκόσμος. Celui-ci dirigeait les évolutions des Σειληνοί, cités dans une inscription de Pergame, *Inschr. Perg.*, II, 485. On les retrouve avec les satyres à Alexandrie dans le cortège que décrit Athénée, V, 197 *e* ss.

(69) Voir la curieuse inscription métrique de Philippes (*C. I. L.*, III, 686 ; Bücheler, *Carm. epigr.*, 1233) commentée par Perdrizet, *Cultes du Pangée*, p. 96 ss. Les satyres et les ménades, fréquemment reproduits dans les tombeaux et sur les sarcophages, rappellent ces croyances. Pour la Grèce, cf. Snyder, *Revue archéol.*, XX, 1924, p. 37 ss. — Pour l'empire romain : Strong, *Apotheosis and Afterlife*, 1915, p. 197 ss. ; Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII-CIX, 1902, p. 55 ss. ; Lehner, *Ibid.*, CXXIX, 1924, p. 59 ; Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, V, 4040, 4094, etc.

(70) Cf., pour la Grèce, Rohde, *Psyche*, I, p. 315, n. 2 ; II, p. 129 ; Dieterich, *Nekyia*, p. 78, et l'*Axiochos*, qui date du Ier siècle av. J.-C. (spécialement 13, p. 371 C). — Pour l'époque romaine, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1912, p. 150 ss. (cf. Gsell, *Inscr. de l'Algérie*, 2221), et mon *Afterlife*, p. 35, 201 ss. — Repas élyséen dans le culte de Sabazius, cf. *supra*, p. 61, fig. 4. — Sur les bas-reliefs représentant le « banquet funèbre », cf. *supra*, p. 235, n. 22.

(71) Cf. *supra*, p. 117, et *Afterlife*, p. 208 ss.

(72) Dionysos, dieu solaire : Gruppe, *Relig. der Gr.*, 1430, n. 1 ; 1413, n. 1 ; Vollgraff,

Bull. corresp. hell., LI, 1927, p. 448 ss. — Hymne de Suse, cf. *supra*, note 8. — Cette identité est longuement démontrée par Macrobe, *Sat.*, I, 18. — Une peinture de Palmyre représente Bacchus avec une couronne radiée, emblème héliaque (inédite ; cf. *Fouilles de Doura-Europos*, p. 167). Bacchus tenant le zodiaque sur une mosaïque d'Hippone, cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Zodiacus*, p. 1057, n. 3.

(73) Cf. *Afterlife*, p. 206 ss.

(74) *C. I. L.*, VI, 504, 510, 1675 = Dessau, 1264, 4152 ss. ; Wissowa (*Religion der Römer*[2], p. 378), remarquant que le titre d'*archibucolus* est souvent joint à celui de *hierophanta Hecates* (noter VI, 507 : *Hierophantes dei Liberi et Hecatarum*), a supposé que les mystères romains de *Liber pater* étaient arrivés d'Égine avec ceux d'Hécate. S'il s'agit de leur origine première, les documents cités plus haut montrent suffisamment que cette conjecture n'est pas fondée. Mais il est bien possible que, sous l'influence des théurges néoplatoniciens, grands adorateurs d'Hécate (p. 298, n. 14), le culte grec de cette déesse ait été transporté à Rome et se soit associé à celui de Bacchus, préexistant à sa venue. — On trouve une allusion aux bacchanales dans les *Quaest. V. et Novi Testamenti* qui ont été rédigées à Rome vers 375 (*Quaest.*, CXIV, 12, p. 309, 17, Souter) : *Sacra Liberi inhonesta et vanissima sunt et plena furoris ; difficile enim impurus non iracundus est ; denique ubique cum Priapo pictus videtur, cum quo inhoneste vivebat.* — Du vivant de Paulin de Nole (7, 431) on célébrait encore ces orgies dans sa ville épiscopale (*Carmen*, XIX, 169 ss.) : *Prostibulum Veneris simul et dementia Bacchi* | *Numina erant miseris, foedoque nefaria ritu* | *Sacra celebrabat sociata libido furori.* Les vendanges restèrent à Nole jusque dans les temps modernes l'occasion de bruyantes obscénités (note de Muratori, dans Migne, *P. L.*, LXI, 525).

(75) Cf. *supra*, p. 304, note 5.

(76) Cf. *supra*, n. 42 et 47.

(77) Julien, *Or.*, VII, p. 282, 10-28 ; cf. 231, 10, et l'index de Hertlein.

(78) Jean, 15, 1 : Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή ; cf. Perdrizet, *Terres cuites de la collection Fouquet*, 1921, p. 84.

(79) Florian Jubaru, *La decoratione bacchica del mausoleo di Santa Costantza*, dans l'*Arte*, VII, 1904, p. 457 ss. ; Michel, *Die Mosaiken von Santa Costantza in Rom*, Leipzig, 1916 ; Wilpert, *Römische Mosaïken und Wandmalereien*, I, p. 272 ss. — Sur le sarcophage : Helbig, *Führer*[3], I, n° 309 ; Gradara, *I sarcofagi Vaticani di S. Elena e di S. Costanza*, dans *Nuovo Boll. di arch. cristiana*, 1914, p. 43-49. — Sujets bachiques dans l'art chrétien en général ; cf. Piper, *Mythologie des christl. Kunst.*, 1847, I, p. 207-214 ; Perdrizet, *loc. cit.* ; Eisler, *op. cit.*, [p. 303], p. 1 ss.

INDEX

A

Ablutions, 35. Cf. Purifications.
Abonotichos, 223 n. 17.
Abou-Mashar (Apomasar), 287 n. 31.
Abraham (sein d'), 247.
Absolutisme impérial, 3, 34, 130, 149.
Abstinence, 36, 217 n. 39, 225 n. 35.
Abydos, 83. — Mystères, 90 s., 243 n. 98, 244 n. 100.
Achéménides, 125 ss., 132 ss., 262 n. 75. Cf. Perse.
Acilisène, 258.
Acmonia (Dionysos à), 304 n. 4.
Adonis, 26, 66, 101, 252 n. 23. Pl. XI, 1, 3. — Fêtes d'A., 101, 219 n. 46, 253 n. 24. — Mystères d'A., 259 n. 63.
Advena. Adventor templi, 276 n. 39. Cf. Hôtes.
Ἀείζωος, 241 n. 80.
Aeternus (deus), 120. Cf. Éternité.
Affranchissement par vente à un dieu, 257 n. 56.
Afrique. Cultes puniques, 18. — Bacchus, 200, 204, 308 n. 42, 309 n. 47. — Isis, 78, 233 n. 9, 236 n. 31. — Hermétisme, 238 n. 50. — Syriens en A., 100, 254 n. 34. — Astrologie, 286 n. 15. — Cf. Numidie.
Agathe (sainte), 243 n. 94.
Agathocle, 74, 76.
Agdistis, 223 n. 17, 239 n. 65.
Aghatcha-Kalé, 275 n. 25.
Ἅγιος. Cf. H.
Aglibol, 254 n. 39. Pl. IX, 2.
Agrippa, 77.
Agrippinilla, 199.
Ahoura-Mazda, 118, 134, 136 s., 139 s., 147, 175, 276 nn. 36, 37, 40.
Ahriman, 143 s., 147 s., 175, 295 n. 98 = Hadès, 279 n. 51.
Aigle, symbole du ciel. Pl. I, 2 ; IX, 1 ; X *b*.
Αἰών, 268 n. 108, 269 n. 109, 277 n. 46, 288 n. 50.
Αἰώνιος τάφος (ou οἶκος), 248.
Ἀκρορείτης (Hadad), 251 n. 11.
Air (purification par l'), 200, 310 n. 61 ; — rempli de démons, 281 n. 55.
'Aïssâouâs, 201, 307 n. 26, 310 n. 57.
Alamans, 236 n. 32.
Alaouites. Cf. Nosaïris.
Alchandreus (Alexandre), 290 n. 63.
Alexandre d'Abonotichos, 223 n. 17.
Alexandre d'Aphrodisiade, 291 n. 69.
Alexandre le Grand, 126 s., 195. Cf. Alchandreus.
Alexandre Polyhistor, 226 n. 93.
Alexandrie, 2, 4, 14, 84. — Bibliothèque, 128, 295 n. 93. — Dieux, 70. — Isis, 237 n. 40. — Dionysos, 196, 198. — Judaïsme, 59 s. — Astrologie, 152. — Confession à A., 218 n. 40. — Art d'A., 8, 199. — Prestige d'A., 77 s. — Cf. Sérapéum, Sérapis.
Allath, 102, 253 n. 30.
Amasis, 80.
Ambarvalia, 207 n. 3.
Ambrosiaster, 188, 297 n. 7, 299 n. 21.
Amburbium, 207 n. 3.
Ame, parente des astres, 165, 289 n. 56. Cf. Immortalité.
Aménophis IV, 117.
Amérétat, 134.
Amici Augusti, 127.
Amiens, main magique. Pl. XV, 2.
« Amis » du souverain, 127, 273 n. 6.
Ammien Marcellin, 193.
Ammon (Zeus), 233 n. 9.
Amphipolis, 56.
Amshaspands, 134, 275 n. 30.
Amulettes, 172. Pl. XV, 2, 3. Cf. Superstition.
Anâhita (Anaïtis), 134, 136, 229 n. 63, 276 n. 40. — Prostitutions, 258 n. 58 — A. et Cybèle, 62. — A. et Mâ, 50.
Ἀνάψυξις, 247.
Anatolie. Cf. Asie Mineure.
Anaxilaos, 294 n. 77.
Ancyre (Dionysos à), 304.
Andrinople (Attis d'). Pl. IV, 2.

Andromède, 161.
Andros (île), 233 n. 6, 243 n. 93.
Anébon, 82.
Anges païens, 142, 190, 228 n. 58, 279 n. 52. — A. psychopompes, 265 n. 90. — *Angelus bonus*, 61. — A. = vertus divines, 300 n. 22. — Cf. Archanges, Archontes.
Animae custodes (di), 230 n. 77.
Animaux (culte des), en Asie Mineure, 45 ; — en Égypte, 73, 234 n. 11 ; — en Syrie, 108. — Constellations, 162. — Animaux dévorés, 64. Cf. Omophagie. — Déguisements en animaux, 191. Pl. XIII, 2. Cf. Mascarades.
Animisme, 169.
Anisa (Cappadoce), 276 n. 40.
Années divinisées, 163, 288 n. 50. — Grande Année, 164, 289 n. 53.
Annonce aux bergers, 210 n. 12.
« Antidieux ». Cf. Ἀντίθεος.
Antiliban, 103.
Antinoüs divinisé, 80.
Antioche, 74.
Antioche de Pisidie, 227 n. 54.
Antiochus de Commagène, 114, 132, 152, 266 n. 91, 276 n. 37. — A. et Mithra, 133 fig. 79.
Antiochus le Grand, 97.
Antiochus VIII Grypus, 267 n. 99.
Ἀντίθεος, 142, 278 n. 49. Cf. Satan.
Antoine, 2.
Antonin le Pieux, 103.
Antonins, 130, 199, 201.
Anubis, 73, 233 n. 6, 236 n. 29. Pl. VI.
Apamée, 97, 102, 304 n. 5.
Ἀπαθανατισμός, 245 n. 106.
Apertio templi isiaque, 88.
Aphaca, 257 n. 57.
Apis, 80. Pl. VIII, 2.
Apollinares (ludi), 207 n. 3.
Apollodore de Damas, 7.
Apollon, 144. Cf. Soleil.
Apologistes, 13, 186.
Apulée, 12, 23, 74, 85, 90 s., 96, 119. — Interprétations de son initiation isiaque, 245 n. 106.
Apulie, 51, 198.
Aquilée, 99.
Aquitaine, 100.
Arabie, 102. — Religion des Arabes, 249, 253 n. 29, 255 n. 45, 263 n. 79. — Bacchus adoré, 196. — Arabes et astrologie, 166, 290 nn. 62, 63.
Arabissos (inscription), 275 n. 33.
Araméen, 6 ; — en Asie Mineure, 135 et notes.
Arbres (culte des), 52, 73, 108. Cf. Cyprès, Pin.
Archanges, 134. Cf. Anges.
Archéologie, source historique, 14 s. Cf. Art.
Archers syriens, 103.
Ἀρχιβασσάρα, 308 n. 39.
Archibucolus, 308 n. 39, 312 n. 74. Cf. Bouviers.
Archigalle, 51, 224 n. 29.
Archimysta, 309 n. 48.
Archineaniscus, 308 n. 39.
Archipel, 99, 101. — Culte égyptien, 75. — Cf. Andros, Délos, Thasos, Théra.
Architectes orientaux, 7, 210 n. 13. Cf. Artistes.
Archontes des planètes, 117, 264 n. 88. Cf. Anges.
Arétalogies d'Isis et de Sérapis, 81, 237 n. 44, 239 n. 65.
Ἀρεταλόγος, 235 n. 21.
Ἀρετή, 270 n. 113.
Ariaramneia, 274 n. 23.
Ariccia (bas-relief isiaque). Pl. VIII, 2.
Arimanius, 142 s., 144. Cf. Ahriman.
Aristote, 128.
Arles, 100, 236 n. 32, 252 n. 16.
Armée, 20 s. Cf. Soldats.
Arménie, 129, 132 s., 135.
Arménien (langue), 6.
Arnobe, 187, 238 n. 50, 278 n. 48, 279 n. 49, 280 n. 53 ; — et l'immortalité, 220 n. 55, 302 n. 28.
Arsinoé, 74.
Art religieux (caractère), 15. — A. oriental ; son influence, 6 s. — A. perse, 130. — A. grec en Perse, 272 n. 2. — Cf. Artistes, Sculptures.
Artémis persique, 229 n. 63. Cf. Anâhita, Nanaïa.
Artistes perses, 274 n. 19, 275 n. 29. Cf. Architectes, Art.
Ascalon, 108.
Ascension des âmes, 116. Cf. Immortalité, Planètes.
Ascétisme, 36, 146.
Asclépius hermétique, 212 n. 20.
Asie Mineure, 19, 129 s., 137, 175, 181 ss., 189. — Hellénisme en A. M., 18. — Mazdéisme en A. M., 133 ss. — Culte de Bacchus, 196, 199, 304 n. 3 ss. — Cultes égyptiens, 75. — Poissons sacrés, 256 n. 51. — Astrologie, 275 n. 33, 286 n. 19, 287 n. 39. — Cf. Cappadoce, Comane, Pergame, Pessinonte, Phrygie, etc.
Asile (droit d'), 261 n. 68.
Aspersoir. Cf. Goupillon.
Astarté, 95, 108 s., 111, 254 n. 36. — A.-Hathor (sacrifice à), 261 n. 68. — A.-Mâ (?), 276 n. 40. — Ἀστρατιεῖα en Égypte, 261 n. 68.
Astres divinisés, 28, 191. — Victorieux de la mort, 38 s. — Parenté avec les âmes, 155, 289 n. 56. — Séjour des âmes, 265 n. 91. Cf. Immortalité.
Astrolâtrie, 113, 167, 263 n. 79, 298 nn. 16, 18. Cf. Étoiles.
Astrologie, 121 ss. — Reine des sciences, 151. —

A. et religion, 158 ss. — A. et culte, 167 s., 290 s. n. 65 ss. — A. en Asie Mineure, 275 n. 33, 286 n. 19, 287 n. 39. — A. en Syrie, 113, 116 s., 183, 262 n. 33. — A. et mazdéisme, 136. — A. et Mithra, 275 n. 33. — Polémique contre l'A., 155 s., 287 n. 26, 289 n. 61, 290 n. 63. — Mots d'A. en français, 155. — Table astrologique. Pl. XIV, 1.
Astrologues prêtres, 158 ss. — Vertus, 301 n. 26.
Asturies, 138.
Atar, 135.
Atargatis, 95 ss., 108, 250 n. 1, 251 n. 5, 253 n. 31. 306 n. 23. — Hiérodules, 257 n. 56.
Athéna = Allath, 102.
Athènes. Culte de Mèn, 58 ; — de Bacchus, 201 ; — d'Isis, 74, 334 n. 16, 235 n. 21.
Attale, 43. — Attalides, 196. — Cf. Pergame.
Attis, 26, 45, 52, 145, 182, 222 n. 9. — A. funéraires, 53, 56, 226 nn. 48, 49. — A. en Grèce, 54. — A. adoré sous la République, 50. — A. = Soleil, 66. — A. panthée, 66. Pl. IV, 1. — Statuettes d'A. Pl. IV, 2. — Pomme de pin. Pl. I, 1. — Buste. Pl. II, 1.
Auguste, 3 s., 103, 172, 186, 193, 199, 290 n. 101. — Réformes religieuses, 34. — A. et culte égyptien, 35, 77.
Augustin (saint), 67, 186, 200, 204, 300 n. 21, 301 nn. 26, 27.
Aurélien, 106 s., 114, 188.
Autels bachiques, 309 n. 53. — A. allumé. Pl. VII, 2. — Cf. Thymiatérion.
Autun, 55.
Aventin, 198.
Avroman (parchemins d'), 273 n. 2.
Aziz, 104.

B

Baal, 18, 119, 137, 145. — B. de Tarse, 276 n. 40. — B. et Baalat ; leur caractère, 109 s., 299 n. 21. — B. solaires, 270 n. 16. — B. et Bacchus, 196, 204.
Baalbek. Cf. Héliopolis.
Ba'al Shammîn, 118 ss., 140, 262 nn. 77, 267 nn. 97, 98. Pl. I, 2. — B. et Ahoura Mazda, 276 n. 36.
Babylone, 70. — Influence en Syrie, 113 s., 261 n. 70, 262 n. 75. — Sur le mazdéisme, 136. — Astrologie, 152, 160, 284. — Fatalisme, 166. — Magie, 173 s. — Triades divines, 262 n. 77. — Immortalité astrale, 265 n. 91. — Confession, 219 n. 41. — Clergé, 215 n. 19. — Cf. Chaldéens, Mésopotamie.
Bacchanales, 46 ; — à Rome, 48, 196 ss., 306 n. 22 ss.
Bacchants, 308 n. 39, 309 nn. 43, 47. Pl. XVI.
Bacchium, 309 n. 48.
Bacchus, 66, 195 ss. — B. et Hercule à Leptis, 200, 308 nn. 41, 43. — B. dans les provinces latines, 200. — B. en Afrique, 200, 308 n. 42, 309 nn. 46, 47. — B. et derniers païens, 189, 204, 312 n. 74. — Cf. Dionysos, Liber.
Bachiques (sujets) dans l'art funéraire, 201, 309 n. 51 ss. ; — dans l'art chrétien, 312 n. 79.
Baetocécé, 260 n. 68, 267 n. 98.
Baiser de bienvenue, 127.
Balkans, 201. Cf. Macédoine, Thrace.
Balmarcodès, 101.
Baltis, 104.
Bambyce. Cf. Hiérapolis.
« Banquets funèbres », sculptures, 75, 201, 235 n. 22, 309 n. 51. — Cf. Festin, Repas sacré.
Baptême mithriaque, 140.
Bardesane d'Édesse, 6, 134, 262 n. 77. — Pseudo-B., 264 n. 88.
Bareçmân, 133 ss., 135 fig. 10.
Baris (Isbarta), 274 n. 23.
Βασιλεύς (dieu), 257 n. 5. — Cf. Grand-Roi.
Basilica Hilariana. Pl. XV, 1.
Basilide, 283 n. 69.
Βασιλισταί, 234 n. 19.
Bebellahamon, 254 n. 39.
Beellefarus (Beheleparus), 254 n. 39, 260 n. 65.
Bêl, 28, 106, 113 s., 136, 152, 254 n. 39 ; — en Syrie, 262 n. 76 ; — à Palmyre, 263 n. 82. — B. et Ahouramazda, 275 n. 33, 276 n. 40.
Bellone-Mâ, 50 s. Cf. Mâ.
Bendis. Pl. III, 1.
Benedictio latina, 61, 228 n. 61. Pl. XV, 2.
Benefal, 254 n. 39.
Bénévent (Iséum), 80, 237 n. 42.
Bérécynthe, 45, 46.
Bérée (Macédoine), 251 n. 5.
Bérose, 27, 152, 164, 289 n. 53.
Béryte, 102 ss. — École de droit, 5, 209 n. 9. — Magiciens à B., 177.
Bès, 233 n. 9. Pl. VIII, 2.
Besançon, 100.
Bétique (Syriens en), 99, 103.
Bétyles, 45, 108, 255 n. 44. Cf. Pierres.
Bianchini (table astrologique). Pl. XIV, 1.
Bienheureux (séjour des), 147. Cf. Champs-Élysées.
Bijoux des dieux, 89. Cf. Pierres.
Bipenne. Cf. Hache.
Blanc (vêtement des prêtres), 241 n. 77. Cf. Noir.
Boèce, 193.
Bolos de Mendès, 295 n. 92.
Bonnet phrygien constellé. Pl. III, 2. — B. thrace. Pl. III, 1.

Borsippa, 113.
Bouc. Pl. III, 2 ; XVI, 1, 2.
Bouviers (βουκόλοι), 203. — Archibouviers, 204. Cf. *Archibucolus*.
Brahmanes, 193.
Brancard portant les dieux, 53, 225 n. 41. Cf. Pl. II, 2.
Bretagne, 103, 104, 122, 138.
Breuvages sacrés, 26. Cf. Communion, Sang, Vin.
Bronton (Zeus), 227 n. 52.
Bryaxis (Sérapis), 72, 233 n. 7.
Bubastis, 233 n. 9.
Byblos, 219 n. 46. — Dame de B., 261 n. 68.
Byzance, 131. — Byzantins et astrologie, 158.

C

Cadran solaire. Pl. XIV, 2.
Caducée. Pl. I, 1 ; VI.
Caelus, 29, 118, 120, 163. Cf. Ciel.
Calendriers, 163. — C. babylonien, 262 n. 75.
Caligula, 182. — C. et Isis, 52, 78.
Campana (plaques), 199. Pl. XVI, 2.
Campanie. Culte égyptien, 76 ; — bachique, 197, 306 n. 19.
Canatha, 100.
Cancer et Capricorne, portes du ciel, 302 n. 28.
Canna intrat, 224 n. 33.
Cannophores, 52.
Canope, 80.
Capitoline (triade). Pl. XV, 3.
Capoue (mithréum), 272. Pl. XIII, 1.
Cappadoce, 103, 113, 125 s. — Cultes de C., 50, 276 n. 40. Cf. Mâ. — Mazdéisme en C., 273 n. 23, 275 nn. 30, 33. — Mithra en C., 132 s., 136 s., 274 n. 23. — Haras de C., 275 n. 24.
Caracalla construit Iséum du Quirinal, 79, 237 n. 42. — Thermes de C., 236 n. 37.
Carie, 137, 276 n. 35.
Caristia, 207 n. 3.
Carnéade contre l'astrologie, 155, 275 n. 28.
Carnuntum. Mithra, 139. — J. Dolichénus. Pl. XI, 2.
Carpentum de Cybèle, 226 n. 45.
Carthage. Culte égyptien, 78, 236 n. 31. — Triades divines, 262 n. 77.
Carthaginois, 189, 252 n. 21.
Casius (Jupiter), 104, 254 n. 35.
Castabala, 16.
Castagnettes. Cf. Crotales.
Castores, 268 n. 100.
Castration, 47, 48, 54, 222 n. 13, 225 n. 39.
Castum, 225 n. 35.
Catacombe. Cf. Prétextat.
Catane, 76, 243 n. 94.
Catastérisme, 161.
Cathares, 131.
Cathartique. Cf. Pureté.
Cathedra Petri, 207 n. 3.
Caton, 97.
Catulle, 46.
Cavaliers (dieux), 222 n. 11.
Celse, 299 n. 21.
Cenatorium, 256 n. 52. Cf. Cuisine.
Cérès, 197.
César (Jules), 2, 77, 198.
Chaire de saint Pierre (fête), 207 n. 3.
Chalcis, 102.
Chaldaei (astrologues), 97, 152. Cf. Chaldéens.
Chaldaïques (oracles), 115. Cf. Oracles.
Chaldée, 158. Cf. Babylone, Mésopotamie.
Chaldéens et Syrie, 113 ss., 123 ; — et mages, 136, 140 ; — astrologie, 159 ss., 165 s. Cf. *Chaldaei* ; — science, 238 n. 51 ; — magie, 173 ; — doctrine de la sympathie, 288 n. 41 ; — âme et astres, 289 n. 56. — Zoroastre Chaldéen, 295 n. 91.
Chalybes, 137.
Chameau introduit en Afrique, 100, 252 n. 21.
Champ de Mars. Cf. Iséum.
Champs-Élysées, 33, 61, 147 ; — où situés, 266 n. 92 ; — transportés au ciel, 117, 301 n. 28. — Cf. Enfers.
Chandeleur, 207 n. 3.
Char de Cybèle, 226 n. 45.
Charité mithriaque, 145.
Chérémon, 82, 159, 238 n. 48.
Chevaux de Cappadoce, 133, 275 n. 24.
Chèvres. Cf. Bouc.
Chien de Mithra. Pl. XII.
Chine, 101, 126, 131.
Chiron, 161.
Chnodamaire, 236 n. 32.
Chrétienne (polémique), 13, 68, 186 s.
Christianisme et culte phrygien, 66 ; — syrien, 124. — Influence des mystères sur le chr., VIII ss., 206. — Chr. et science, 299 n. 19. — Cf. Église.
Χρόνος, 277 n. 46. Cf. Temps.
Chypre, 74.
Cicéron, 266 n. 91.
Ciel divinisé, 29, 120, 136 s., 163, 191, 266 n. 94. 267 nn. 97-98, 268 n. 108, 269 n. 109, 298 n. 18. Cf. Baalshammîn, Caelus, Zeus Οὐράνιος. — C. = cité, 299 n. 21.
Cilicie, 262 n. 77.
Cimetière de bacchants, 197, 306 n. 17. Cf. Tombeaux.
Circoncision (fête), 206 n. 3.
Ciste mystique, 53. Pl. II, 1, 2 ; VI ; XVI, 1.

Cistophore. Pl. II, 2.
Cité de Dieu, 300 n. 21.
Civière. Cf. Brancard.
Cius (hymne de), 233 n. 6.
Claros (oracle), 285 n. 2, 300 n. 22.
Claude, 182. — C. et culte de Cybèle, 51 s.
Claude le Gothique, 254 n. 12.
Claudia Quinta, 44.
Cléanthe (hymne de), 212 n. 20.
Clefs du ciel. Pl. I, 1.
Clémentines (homélies), 280 n. 53.
Clergés orientaux (importance des), 37. — Clergé égyptien, 88 ; — phrygien, 49 ; — syrien, 111. Cf. Syrie. — Hiérarchie, 37, 88, 219 n. 47. — Science, 27 s., 215 n. 19, 238 n. 50. Cf. Chaldéens. — C. moralisé, 192, 301 n. 26. — Cf. Habit, Tonsure.
« Clients » religieux, 121.
Clochettes magiques. Pl. XV, 3.
Clôture du temple (Isis), 89.
Coeranides, 287 n. 33.
Collectes, 49, 224 n. 21.
Collectes (fête), 207 n. 3.
Cologne (Bacchus à), 200, 309 n. 49.
Colombe. Cf. Pigeon.
Colonat, 4, 209 n. 7.
Colonisation syrienne, 251 n. 12 ss. Cf. *Diaspora*, Syriens.
Comane, 16, 50, 258.
Commagène, 102 ss., 125, 129, 132 s., 136 s., 262 n. 79. — Cf. Antiochus de C.
Commandements mithriaques, 143. Cf. Ἐντολαί.
Commerce et religions, 20. Cf. Industrie, Marchands.
Commode, 35 ; — initié à Mithra, 139.
Communion, 65 s. — C. avec les astres, 165. — Cf. Repas.
Comte, 190.
Conciles païens, 37.
Confession publique, 26, 218 n. 40.
« Confins » astrologiques. Pl. XIV, 1.
Conflagration universelle, 164, 283 n. 70, 302 n. 31. Cf. Ἐκπύρωσις.
Consécration (rituel de), 87, 240 n. 71.
Constance (mausolée de), 204, 312 n. 79.
Constantin (déisme de), 302 n. 34.
Constantinople (Eucologe), 247.
Contemplation des dieux, 89, 242 n. 89, 245 n. 109. — Cf. Extase.
Continence, 36, 217 n. 39.
Copte (langue), 6.
Coq d'Esculape. Pl. I, 1.
Corbeau mithriaque. Pl. XIII, 2.
Cordoue, 99, 253 n. 30.
Cornélius Labéon, 266 n. 91, 278 nn. 49, 50, 280 n. 53.
Cos, 152.
Costume. Cf. Habit, Vêtement.
Cour céleste, 190, 299 n. 21.
Couronne avec médaillons. Pl. II, 1, 2. — C. de la Victoire, 105 fig. 7. Pl. X. — C. d'immortalité, 39, 220 n. 51.
Courtisanes. Cf. Prostitutions.
Crâne sous une idole, 110.
Cratère. Pl. XII.
Crète, 137, 201, 233 n. 8, 276 n. 35, 305 n. 9, 307 n. 26, 310 n. 58.
Criobole, 63 s., 229 n. 66.
Critodème l'astrologue, 159.
Croissant, 96 ; — et épis. Pl. IV, 1. Cf. Lune.
Croix ansée. Pl. V, 1.
Cronius, 280 n. 58.
Crotales (castagnettes), 46. Pl. II, 1 ; VIII, 2.
Crucifix (dévotion au), 101.
Cryptographie, 158, 287 n. 34.
Cuisine des temples, 256 n. 52, 305 n. 11. Cf. Repas.
Cultes nationaux et mystères, 24. Cf. Fêtes, Liturgie, Religion.
Cumes. Cimetière des Bacchants, 197, 306 n. 17.
Cybèle, 26, 43 ss., 138, 141, 145, 182, 185, 189. — Consécration à C., 23. — Repas sacrés, 37, 219 n. 43. — C. et Éleusis, 48, 199. — C. et Bacchus, 199. — Hiérodules, 257 n. 56. — Cf. Galles, Magna mater, Phrygiens.
Cyclades. Cf. Archipel.
Cymbales, 46, 53, 253 n. 25. Pl. II, 1 ; IV, 3.
Cymé. Temple d'Isis, 233 n. 6, 234 n. 20.
Cynocéphales, 80. Pl. VIII, 2.
Cyprès en Syrie. Pl. IX, 2 ; X *d*. — Cf. Pin.
Cyrène. Temple d'Isis, 233 n. 8. — Hymnes, 233 n. 6, 239 n. 54. — Statue, 245 n. 106.
Cyrus, 267 n. 97.
Cyzique (bas-relief), 306 n. 25.

D

Dacie, 103 s., 200. Cf. Danube.
Δαδοῦχοι, 235 n. 21. — Dadouque de Bacchus, 308 n. 39.
Dagon, 255 n. 49.
Δαιμονιάρχης, 279 n. 51. Cf. Ahriman, Démonologie, Satan.
Damas et Jupiter *Damascenus*, 253 n. 28, 255 n. 47. — Cuisine sacrée, 256 n. 52.
Damascius, 56.
Daniel (livre de), 298 n. 18.
Danses des Isiaques, 243 n. 96. Pl. VIII, 2. — D. dans les cultes syriens, 253 n. 25. — D.

bachiques, 203, 311 n. 68. — D. obscènes, 306 n. 25, cf. 311 n. 65.
Dante et astrologie, 166, 290 n. 63, 65.
Danube, 99, 103, 138 s., 166. Cf. Dacie, Pannonie.
Darius, 125.
Darouns. Pl. XIII, 2.
Dascylium (bas-relief de), 134, 275 n. 29.
Dea Syria. Cf. Atargatis.
Décans astrologiques. Pl. XIV, 1.
Defixionum tabellae, 172, 292 n. 74.
Dégénérescence de l'Occident, 22. Cf. Régression.
Déguisements. Cf. Mascarades.
Deinvictiaci, 238 n. 50.
Δειπνοκρίτης, 257 n. 52.
Délos. Culte égyptien, 75, 235 n. 21, 237 n. 42. — Cultes sémitiques, 97, 251 n. 5, 255 n. 50. — Marchands syriens, 99.
Déluge universel, 164.
Déméter, 197.
Démétrius (prière de), 212 n. 20.
Démétrius de Phalère, 71.
Démocrite, 128, 174, 295 n. 92.
Démonologie, 280 nn. 53, 54. — D. perse, 142 ss., 146, 192 s. — D. et magie, 171, 294 n. 79.
Démons psychopompes, 265 n. 90. — D. aériens et âmes, 281 n. 55. — Chef des d., 279 n. 51. Cf. Satan. — D. se nourrissent des sacrifices, 296 n. 97. — D. βάσκανος, 279 n. 50.
Dendrophores, 52, 55, 57.
Derceto = Atargatis.
Δεσπότης, 257 n. 56.
Destin, 119, 163, 190. Cf. Fatalisme.
Dévas, 142.
Devotio, 23. Cf. Vocation.
Diaspora juive. 175. Cf. Judaïsme. — D. syrienne, 98 ss., 251 n. 12 ss. — D. iranienne, 129.
Dieburg (bas-relief de), 272, 274 n. 14, 283 n. 70.
Dieu roi, 299 n. 21. Cf. Βασιλεύς. — D. stratège, 207 n. 7. — Dieux meurent, 26. — Dieux mauvais, 142, 278 n. 50. Cf. Ἀντίθεος. — Idée de D. en Syrie, 117 ss. — Conception des derniers païens, 190 ss., 299 n. 21 ss. — Dieux auteurs des inventions, 28 ; — de toute science, 216 n. 20. — Douze dieux grecs. Pl. XIV, 2. — Cf. Théologie.
Dioclétien, 3, 130 s., 139.
Diodore de Sicile, 49.
Diodore de Tarse, 289 n. 61.
Dionysiaques (artistes), 304 n. 3.
Dionysos, 195 ss. — D. thrace, 45, 222 n. 11. — D. en Grèce, 195 ; — à Andros, 243 n. 93 ; — en Asie Mineure, 196, 304 nn. 3, 4 ; — en Syrie, 196, 304 n. 5 s., 305 n. 9 ; — en Égypte, 196, 305 n. 10 ss., 307 n. 9 ; — à Suse, 196, 304 n. 8 ; — en Italie, 196 s., 305 n. 13 ss. Cf. Bacchus, Liber. — D. Hébon, 306 n. 19. — D. Καθηγεμών, 196, 199, 304 n. 4, 307 n. 37. — D. et Osiris, 72 s., 305 n. 9. — D. et Sérapis, 305 n. 10. Pl. VII. — D. Sabazius, 304 n. 2 ss., 306 n. 25. Pl. III, 1. — D. et Soleil, 309 n. 50, 311 n. 72. — D. et Mithra, 277 n. 41. — D. et Jéhovah, 304 n. 7. — D. associé à Perséphone et Hadès, 305 n. 14. — Mystères de D., 196 s., 303 s. Cf. Bacchanales. — Initiations, 201 s., 310 n. 61. Pl. XVI. Cf. Purifications. — Rituel, 305 n. 12. — Meurtre de D. reproduit, 307 n. 26. Cf. Omophagie. — Hymnes, 304 n. 8, 305 n. 12. — Cf. Bacchus.
Dioscures = Gémeaux, 161. — D. = hémisphères, 119, 268 n. 100.
Disque solaire et *uraei*. Pl. IX. — D. ailé. Pl. IX.
Divinité. Cf. Dieu.
Dodecaoros. Pl. XIV, 1.
Dolichénus (Jupiter), 21, 104 s., 107, 136, 254 n. 40, 255 n. 51, 257 n. 52, 268 n. 107, 275 n. 34 s., 276 n. 36. Pl. XI, 2.
Dominus, dieu, 257 n. 56.
Domitien, 35. — D. et culte égyptien, 78, 80, 236 n. 35, 239 n. 59. — Jardins d'Adonis, 252 n. 23. — Cf. Flaviens.
Domna (Julia), 105.
Domus aeterna, 247 s.
Δορυφόροι = *Hastiferi*, 224 n. 28.
Δοῦλος d'un dieu, 257 n. 56. Cf. Esclaves, Hiérodules.
Doura. Loi sur les successions, 209 n. 8. — Calendrier, 262 n. 75.
Drames représentés dans les mystères, 90 s., 245 n. 106.
Droit romain (influences orientales), 4 ss. — D. et religion, 25, 32, 215 n. 15. — D. syriaque, 209 n. 8. — Cf. Béryte.
Dromedarius, 252 n. 21. Cf. Chameau.
Druzes, 250.
Dualisme, 141, 278 n. 47, 282 n. 68. — D. perse, 141 ss., 184. — D. et magie, 175. — D. de Lactance, 283 n. 71.
Dusarès, 102, 253 n. 29. — D. et Bacchus, 196.

E

Eau lustrale, 35, 201 s., fig. 13, 310 n. 61. Pl. VI, VII, 2. — E. du Nil, 89 s., 241 n. 83. — Culte des eaux, 107, 298 n. 18. Cf. Océan. — E. pour les morts, 94, 246 nn. 111, 112.
Économiques (facteurs), 20 ss.
Édesse, 104, 255 n. 51.
Égine (Hécate à), 298 n. 14, 312 n. 74.
Église militante, x. — É. latine, 211 n. 16. —

Pères de l'É., 13, 186 ss. — É. épouse du Christ, 275 n. 33. — É. et astrologie, 166, 289 n. 61. — É. et magie, 177. — Cf. Christianisme.
Egnatia (voie), 276 n. 42.
Égypte. Religion, 19, 68 ss., 181 ss., 189. — Théologie, 81 ss., 117 ss. — Dieux éternels, 268 n. 108. — Destruction tardive du paganisme, 237 n. 40. — Astrologie, 114, 152, 158, 289 n. 60. — Magie, 173, 295 n. 90. — Clergé, 215 n. 19. — Confession, 218 n. 40. — Fête du Nil, 206 n. 3. Cf. Épiphanie. — Repas sacrés, 219 n. 43. — Κάτοχοι, 261 n. 68. — Droit d'asile, 261 n. 68. — Influence en Syrie, 112 s., 260 nn. 67, 68. — Syriens et dieux syriens en Égypte, 103, 261 n. 68. — Hellénisme en É., 18. — Bacchus, 196, 305 n. 10. — Influence sur institutions romaines, 4 s. — Voyageurs en É., 234. — Opinion des Grecs sur l'É., 73. — Sculptures égyptisantes, 237 n. 42.
Εἷς Ζεὺς Σάραπις, 79, 83.
Ἐκπύρωσις, 148, 274 n. 14, 302 n. 31. Cf. Conflagration.
Élagabal, 106, 108.
Éléments divinisés, 28, 163, 189, 288 n. 48, 298 n. 16. — Lutte des é. Pl. XII. — Purification par les é., 201, 310 n. 61. — Sens de *Elementum*, 189.
Éléphant, 252 n. 21.
Éléphantine (papyrus d'), 262 n. 75, 267 n. 97.
Éleusis, VIII, 91, 195, 199, 278 n. 46.
Élius Aristide, 299 n. 21.
Ἐμβατεύειν, 223 n. 17.
Émèse, 102 s., 106, 108, 111, 254 n. 41, cf. n. 34, 263 n. 79.
Émotion religieuse provoquée dans les cultes orientaux, 25 ss.; — phrygiens, 55 s.; — égyptiens, 90 s.
Empereurs (culte des), 19, 34 s. — E. et religions orientales, 34 s. — E. échappent au Destin, 292 n. 73. — Cf. Absolutisme. Auguste, Claude, Commode, Tibère, etc.
Endogamie. Cf. Incestueuses (unions).
Endymion, 223 n. 17.
Enfants sacrifiés, 307 n. 26, 310 n. 57; — tués par les magiciens, 176 s., 224 n. 25, cf. 296 n. 103.
Enfers, 33, 146 ss., 192, 282 n. 68. Cf. Champs-Élysées, Hadès, Rétribution.
Enseignement moral de Julien, 301 n. 26. — E. des mystères. Cf. Morale. — E. resté païen, 299 n. 19. Cf. Béryte.
Ἐντολαί, 143, 281 n. 61.
Envoûtement (figurines d'), 170, 293 n. 76.
Éon d'Alexandrie, 268 n. 108. Cf. Αἰών.
Éphrem (saint), 290 n. 61.
Épicuriens, 34.
Epinomis, 278 n. 47, 281 n. 54. Cf. Platon.
Épiphanie (fête), 206 n. 3, 243 n. 93.
Épiphanie (ville), 102.
Épitaphes et astrologie, 154, 157. Cf. *Domus aeterna*, Inscriptions, Tombeaux.
Épona, 21.
Ἑπτάστολος, 283 n. 69.
Érétrie (temple d'Isis), 234 n. 20.
Érudition. Cf. Science.
Éryx (mont), 109, 255 n. 47.
Eschatologie des cultes syriens, 116; — de Mithra, 147; — païenne et chrétienne, 193, 302 n. 33. — Cf. Fin du monde, Immortalité.
Esclaves orientaux, 20; — syriens, 97 ss. — Esc. et Mithra, 139. — Esc. et Bacchus, 200. — Esc. des dieux, 23, 215 n. 13, 257 n. 56, 258.
Esculape, 161. Pl. I, 1. — Prodiges, 81. — Cf. Eshmoun.
Esdras, 267 n. 97.
Eshmoun, 18, 262 n. 77. Cf. Esculape.
Espace, premier principe, 277 n. 46.
Espagne. Cultes indigènes, 18; — syriens, 99, 101, 104. — Cf. Asturies, Bétique, Guadix.
Ἑστιατόριον de Bacchus, 305 n. 11. Cf. Cuisine, *Triclinium*.
Éternité des empereurs, 273 n. 7. — É. des dieux, 118, 120, 162 s., 268 nn. 105, 108.
Ethnarques en Syrie, 110.
Étoiles divinisées, 29, 160 s. Cf. Astrolâtrie.
Étrurie (Bacchus en), 197, 202 fig. 13.
Eubulus, 11.
Eudème de Rhodes, 277 n. 46.
Eugène (prétendant), 298 n. 10.
Euphrate, 103 s., 129, 131, 138. Cf. Babylone, Mésopotamie.
Εὕρεσις, 90.
Εὐψύχει, 248.
Euripide, 201.
Eusèbe, 302 n. 28.
Éveil des dieux, 89, 241 n. 84.
Ἐξαγορευταί, 218 n. 40.
Ἐξομολόγησις, 218 n. 40.
Exécrations, 171. Cf. *Defixiones*.
Exorcismes païens et chrétiens, 281 n. 54.
Expiatio (sens), 36.
Exsuperantissimus, 119.
Extase, 25, 215 n. 17. — Culte phrygien, 46 ss.; — égyptien, 92 s., 245 nn. 106, 109. — Ex. et astrolâtrie, 165. — Cf. Contemplation, Mysticisme.

F

Famuli d'un dieu, 215 n. 13. Cf. Esclaves.
Fanatici, 50, 261 n. 68, 306 n. 23.
Farasha (inscription de), 275 n. 31, 279 n. 23.
Farnésine (villa), 199.
Fatalisme, 39, 165 ss., 280. — F. et culte, 167, 291 n. 69. — F. et prières, 290 n. 63. — Soldat de la Fatalité, 208 n. 7. — *Fatum* dans les épitaphes, 286 n. 16 ss. — Polémique contre le F., 166, 289 n. 61 s. — Cf. Destin.
Fautor imperii (Mithra), 139.
Femmes initiées, 40. — Culte de Cybèle, 62 ; — d'Isis, 82, 88. — Cf. Prostitutions.
Fer et Chalybes, 137. — Interdiction du fer, 225 n. 39.
Festin d'outre-tombe, 57, 61, 202 s., 204. Cf. Banquet, Repas.
Fêtes du culte phrygien, 44, 52 ss. ; — égyptien, 90 ss. ; — syrien, 101 s., 252 n. 23, 253 nn. 24, 26. — F. chrétiennes d'origine païenne, 206 n. 3. — Cf. Liturgie.
Feu purifie, 200. — F. sacré des empereurs, 127. — F. détruira le monde. Cf. Conflagration.
Fin du monde crue prochaine, 40, 220 n. 56. — F. du monde selon le mazdéisme, 147 s. — Cf. Conflagration, Eschatologie.
Finances de l'Empire, 4.
Firdousi, 148.
Firmicus Maternus, 13, 167, 188 s., 212 n. 20, 285 n. 6, 290 n. 63, 297 n. 8, 307 n. 26.
Flagellations, 36, 54, 96, 218 n. 41. Cf. Pl. II, 1.
Flamen dialis, 218 n. 39.
Flaviens, 129 s. Cf. Domitien, Vespasien.
Flûtes, 46, 53, 202 fig. 13. Pl. II, 1 ; VIII, 2.
Foi mazdéenne divinisée, 136.
Folklore, 185, 286 n. 15, 297 n. 2.
Fortuna Augusti, 273 n. 8.
Fortune (culte de la), 166. Pl. IX. Cf. Fatalisme, Tychè.
Foudre (dieu de la), 137, 265 nn. 95, 97. — F. figuré, 105 fig. 7. Pl. I, 1, 2.
Fouet. Pl. II, 1 ; IX. Cf. Flagellations.
Fraternité des mystes, 145. — « Frères » au sens religieux, 24, 121, 269 n. 111.
Frazer, 171.
Frikya (Dionysos à), 304 n. 5.
Fustel de Coulanges, 92.

G

Gabies. Autel astrologique. Pl. XIV, 2.
Galatie, 129.
Galère, 125, 130, 139.
Galles de Cybèle, 23, 26, 47, 53, 66. — G. syriens, 96 s., 198. — Vêtement, 219 n. 45. — Chevelure, 219 n. 46. — Portrait d'un g. Pl. II, 1.
Gallipoli (Isis à), 244 n. 100.
Gaule. Industrie, 8. — Druidisme, 17. — Cybèle en G., 54 s. — Isis en G., 78. — Syriens en G., 99 s., 252 n. 20. — Influences orientales, 8, 210 n. 15. — Cf. Germanie.
Gaulois (cavaliers), 21.
Gayomârt, 229 n. 63.
Gaza, 102.
Géants foudroyés, 142. Pl. XII.
Gemmes, 89. Cf. Pierres.
Genay (Ain), 100.
Genesis, 286 n. 18.
Germanie, 56, 103 s., 200, 302 n. 33. Cf. Rhin.
Gladiateurs, 229 n. 69.
Glykas, 287 n. 26.
Gnose, 30.
Gnostiques, 113, 283 n. 69. — Mystères gn., 259 n. 63.
Gœthe, 289 n. 55.
Γοητεία, 294 n. 89.
Gontran (roi), 100.
Gortyne, 235 n. 20.
Goupillon, 202 fig. 13. Pl. II, 2.
Grande année, 164, 289 n. 53.
Grande Grèce. Culte de Bacchus, 196 s., 305 n. 14. — Cf. Italie.
Grande Mère. Cf. Cybèle.
Grand-Roi = Dieu, 299 n. 21.
Grèce. Religion, 26, 30, 33, 217 n. 33. — Grande Mère en G., 54. — Mèn, 58. — Isis, 75, 234 n. 19 ss. — Dieux syriens, 98 s. — Mithra, 138, 277 n. 42. — Dionysos, 195. — Superstition, 160. — Magie, 172, 174 s. — Astrologie, 285 n. 7. — Art, 7, 137, 209 n. 12. — Langue, 138, 208 n. 3. — Cf. Archipel, Athènes, Délos, Eleusis, Hellénisme.
Grégoire de Tours, 100.
Grenade (fruit), 53, 96. Pl. II, 1 ; IV, 1.
Griffons. Pl. X.
Guadix (Isis de), 89.
Guérisons d'Isis et Sérapis, 232 n. 1, 237 n. 44.

H

Habit sacerdotal, 37, 88, 219 n. 45, 241 nn. 77 s. Pl. II ; VII, 2 ; VIII ; XIII. Cf. Vêtement.
Hache (double), 105 fig. 7, 118, 137, 267 n. 96, 276 n. 35. Pl. II, 2 ; XI.
Hadad, 96 s., 99, 103, 112, 122, 269 n. 109, 270 n. 115. — H. ἀκροκείτης, 251 n. 11. — H. du Liban, 251 n. 11. — Cf. *Heliopolitanus*.
Hadès = Ahriman, 176, 279 n. 51 ; — H. = cette vie terrestre, 282 n. 68. — Cf. Enfers.

Hadrien, 80, 104, 254 n. 35.
Ἅγιος (dieu), 112, 260 n. 65. Cf. *Sanctus*.
Halicarnasse. Culte égyptien, 74, 234 n. 12.
Hamii, 104.
Hannibal, 43 s.
Haôma, 200.
Harpè, 229 n. 68.
Harpocrate, 73. Pl. VI, VII, 1.
Harrân, 249. Cf. Sabéens.
Hastiferi, 51, 224 n. 28. Cf. Mâ.
Haurân, 103.
Hauts lieux (culte des), 45, 107. Cf. Montagnes.
Hécate (mystères d'), 189, 204, 298 n. 14, 312 n. 74.
Heddernheim (bas-relief d'). Pl. XII.
Ἡγεμών (dieu), 264 n. 90.
Heimarmenè. Cf. Fatalisme.
Hélène, femme de Julien, en Isis, 236 n. 38.
Héliodore d'Émèse, 263 n. 79, 278 n. 49. Cf. Émèse.
Héliogabale, 106 s., 111.
Heliognostae, 238 n. 50.
Héliopolis (Baalbek), 71, 103, 112, 253 n. 31, 257 n. 57. — Triade d'H., 262 n. 77.
Heliopolitanus (Jupiter), 103. Pl. IX, 1. Cf. Hadad.
Hélios et Séléné, 105 fig. 7. Pl. I, 2; XII. Cf. Soleil.
Hellénisme en Orient, 3 ss., 18; — en Perse, 126 ss., 272 n. 2. — H. et cultes alexandrins, 71 ss., 80. — H. et Mithra, 137 ss. — Cf. Grèce.
Hellespont. Culte égyptien, 75. — H. et mages, 295 n. 90.
Hémèse. Cf. Émèse.
Hénoch (livre d'), 246 n. 112.
Ἑπταστόλος, 283 n. 69.
Héraclée (Dionysos à), 305 n. 15.
Héraclite d'Éphèse, 273 n. 8, 277 n. 46.
Herculanum (Isis à). Pl. V, 2; VIII, 2. — Cf. Pompéi.
Hercule et Bacchus, 200. — H. tyrien (Melkart), 254 n. 36.
Hermès thrace, 227 n. 51. — H. psychopompe (culte phrygien), 56, 227 n. 51; — (cultes syriens), 265 n. 90, 266 n. 93. — H. = Anubis. Pl. VI. — Cf. Mercure.
Hermès Trismégiste, 28, 186. — Livres astrologiques, 152, 236 n. 33, 285 n. 6. — Prophétie, 79.
Hermétisme. Son caractère, 82, 118, 238 n. 50. — H. et vie future, 240 n. 68. — H. en Syrie, 260 n. 68; — en Afrique, 238 n. 50. — Démons, 279 n. 51. — Les douze lieux, 285 n. 6. — Vêtements de l'âme, 282 n. 69.
Hermippe sur la magie, 273 n. 12, 295 n. 93.
Hérodote, 70, 72, 89, 137.
Hérondas, 211 n. 18.
Heures divinisées, 163, 288 n. 50, 289 n. 51. — H. du jour, 280 n. 52, 288 n. 50. — H. mentionnées dans les épitaphes, 154, 286 n. 17.
Εὕρεσις, 90.
Hibou. Pl. XV, 1.
Hiérapolis de Phrygie, 56.
Hiérapolis (Mabboug), 14, 95 s., 104, 250 n. 1, 255 n. 50. — Triade d'H., 262 n. 77. — Dionysos, 304 n. 5.
Hiérarchie sacerdotale, 37, 88, 219 n. 47.
Hiérocésarée, 134.
Hiéroclès, 290.
Hiérodules, 257 n. 56, 258 n. 58. Cf. Δοῦλος.
Ἱερογραμματεύς, 238 n. 48. Pl. VIII, 1.
Ἱεροναῦται d'Isis, 243 n. 94, 244 n. 100.
Hiérophantes d'Hécate, 189, 204, 312 n. 74. — H. de Bacchus, 308 n. 39.
Hiérothéos, 283 n. 69.
Hilaria, 54, 56, 225 n. 41.
Hipparque (âme et astres), 289 n. 56.
Hippolyte, 283 n. 69.
Hippone (Bacchus à), 311 n. 72.
Historiens anciens et religions, 11.
Hittite (culte), 304 n. 3.
Homère et platoniciens, 186.
Homme primitif, 229 n. 63.
Horus, 91. Cf. Harpocrate.
Hostanès, 170, 175, 177, 279 n. 52, 280 n. 53, 299 n. 21.
Hôtes des temples, 121, 230 n. 75. Cf. *Advena*.
Hussein (meurtre de), 215 n. 18.
Hvareno, 273 n. 8.
Hydromancie, 295 n. 90.
Hymnes, 10, 211 nn. 17, 19, 20. — H. d'Isis et de Sérapis, 71, 233 n. 6. Cf. Arétalogies, Péans. — H. de Bacchus, 196.
Hypsistos, XII, 59 s., 227 nn. 55, 56, 263 n. 82, 266 n. 92, 268 n. 101. Pl. III, 2. Cf. Très-Haut.
Hystaspe, 128, 175.

I

Iahvé (Jéhovah), 121, 268 n. 101, 298 n. 18. — I. et Bacchus, 60, 196. — I. et Sabazius, 59. — Cf. Hypsistos.
Iao, 60.
Iarhibol, 254 n. 39.
Ibérique (mer), 104. Cf. Espagne.
Ibis et palmiers. Pl. VII, 2.
Ichthys (symbolisme de l'), 109, 257 n. 53. Cf. Poissons.
Iconographie astrale, 284.
Ida, 43, 45. Cf. Zeus.

Idoles. Cf. Statues.
Ignace (saint), 212 n. 20.
Illyrie (Bacchus en), 200.
Immanence ou transcendance divines, 300 n. 23.
Immortalité. Scepticisme, 33 ; — obtenue dans les mystères, 38, 192, 301 n. 25 ; — croyance en Égypte, 92, 244 n. 98 ; — mystères d'Isis, 92 ss. Pl. V, 3 ; — de Cybèle, 56, 226 n. 50 s. ; — de Sabazius, 61 ; — cultes syriens, 116 ss. ; — Mithra, 147. — Im. astrale, 116 s., 147, 164, 192, 265 n. 91, 282 nn. 68, 69, 301 n. 28. — Cf. Ame, Astres, Eschatologie, Salut.
Incestueuses (unions), 275 n. 33.
Incubation (temples d'Isis), 237 n. 44.
Inde. Commerce, 102. — Hellénisme, 126, 273 n. 2.
Individualisme dans les cultes orientaux, 23, 25, 41.
Industrie en Orient, 8, 20.
Inhumation et incinération, 302 n. 33.
Initiation isiaque, 91 ; — interprétations diverses, 245 n. 16. — I. en Syrie, 121 ; — I. mithriaque, 140. Pl. XIII, 1 ; — bachique, 201 s., 310 n. 61. Pl. XVI.
Initium Caiani, 226 n. 43.
Innodans omnia (Deus), 228 n. 57.
Inscriptions (source historique), 14. — I. araméennes, 135, 274 n. 23, 275 nn. 25, 31, 33. — I. grecques de l'Iran, 273 n. 2. — I. bachique de Tusculum, 199. — Cf. Épitaphes.
Institutions politiques (influence de l'Orient), 3.
Inventio d'Osiris, 90.
Inventions attribuées aux dieux, 216 n. 20.
Invincible (Soleil), 134. — *Invicti* (dieux), 120.
Iobacches, 201, 306 n. 17.
Ios (hymne d'), 233 n. 6.
Iran (influence), 126 ss., 271. Cf. Mazdéisme, Perse.
Iséum du Champ de Mars, 78, 237 n. 42 ; — du Quirinal, 79, 237 n. 42. — Cf. Bénévent, Cymé, Cyrène, Érétrie.
Ishtar, 136, 262 n. 77, 276 n. 40.
Isis, 26, 140. — Mystères d'I. et Sérapis, 71 ss., 117, 131, 138, 182, 276 n. 39, 283 n. 69. Cf. Initiation. — Immortalité, 92 ss., 117. — Processions, 90, 243 n. 95. Pl. VIII, 1. — Pénitences, 36. — Confession, 218 n. 40. — I. et fatalisme, 292 n. 73. — I. et Déméter, 72. — I.-Tyché. Pl. V, 2. — I. = Ishtar, 283 n. 69. — I. et Bacchus, 307 n. 29. — I., déesse de l'amour, 84. — Assimilation à diverses déesses, 83. — Panthée, 83. — Type sculptural, 71. — Images d'I. Pl. V-VIII. — Clergé, 88 s., 204. Pl. VIII, 1. — Milice sacrée, 23, 207 n. 7. — Initiée d'I. Pl. V, 3. — Cf. Sérapis.
Islam, 178, 266 n. 91, 294 n. 86. — Fa alisme, 166. — Cf. Arabie, Sarrasins.
Israël, épouse de Jéhovah, 275 n. 33. Cf. J i-daïsme.
Italie. Culte égyptien, 75, 77. — Cultes syriens, 95 ss. — Bacchus, 195 ss. — Adonis, 252 n. 23. — Astrologie, 152, 160. — Importations en I., 20. — Prospérité économique, 210 n. 14. — Cf. Campanie, Grande Grèce, *Negotiatores*, Ostie, Pompéi, Pouzzoles, Rome.
Item (villa), 199, 303, 310 n. 60.
Iupiter Caelestis, 118, 137. — *Summus exsuperantissimus*, 119. — Cf. Caelus, Dolichénus, Héliopolitanus, Zeus.
Ivresse sacrée, 26 ; — dionysiaque, 201, 203.

J

Jacques de Saroug, 249.
Jamblique, 82, 115, 168, 204, 278 n. 49, 280 n. 53.
Janicule (temple syrien du), 98, 110, 251 n. 11, 255 n. 50, 260 n. 68. — Idole de bronze, 251 n. 11. — Dionysos, 304 n. 5.
Jardins d'Adonis, 252 n. 23, 253 n. 24.
Jean Chrysostome (saint), 289 n. 53, 290 n. 61.
Jéhovah. Cf. Iahvé, Judaïsme.
Jérôme (saint), 100.
Jérusalem céleste, 300 n. 21.
Jeûnes chrétiens, 218 n. 39. — Quatre-Temps, 207 n. 3. — Cf. Abstinence.
Josèphe, 265 n. 91.
Jours divinisés, 163, 288 n. 50, 289 n. 51. — J. néfastes, 290 n. 63. — Cf. Semaine.
Judaïsme en Phrygie, 59. — J. et cultes phrygiens, 60, 228 nn. 58, 60 ; — en Syrie, 112 ; — à Palmyre, 263 n. 82 ; — à Alexandrie, 232 n. 4. Cf. Philon ; — en Égypte, 234 n. 11. Cf. Éléphantine. — J. et mystères, 59 s., 208 n. 9, 232 n. 4. — J. et mazdéisme, 127, 143. — J. et Babylone, 113. — J. et Bacchus, 60, 196. — Judéo-païens, XII. Cf. Hypsistos. — Juifs expulsés de Rome, 152. — Monothéisme, 120, 181. — Formalisme, 25. — Fidélité aux coutumes, 134. — Repas sacrés, 257 n. 52. — Adoration du ciel, 267 n. 97. — Immortalité céleste, 266 n. 91. — Prière pour les morts, 247. — « Maison d'éternité », 248. — Astrologie, 263 n. 79. — Magie, 175, 293 n. 74. — Cf. Iahvé, Israël.
Juifs de Pologne, 257 n. 52. Cf. Judaïsme.
Julia Domna, 263 n. 63.
Julien l'Apostat, 66, 185, 204, 207 n. 4. — Dévotion à Isis, 236 n. 38. — Morale, 145, 301 n. 26.
Julien le Chaldéen, 294 n. 87.
Julien le Théurge, 294 n. 87.

Junon céleste, 189.
Jupiter. Cf. *Iupiter*, Zeus.
Juste et Rufine (saintes), 253 n. 24.
Justinien, 79, 133.
Juvénal, 12, 19, 33, 74, 84 s., 154.

K

Kalendae (fête), 206 n. 3.
Kasios (Zeus), 104, 254 n. 35.
Κατάζωσις, 308 n. 39.
Καταρχαί, 154.
Καταιβάτης (Zeus), 267 n. 95.
Καθολικός, 269 n. 110.
Κάτοχοι, 260 n. 68.
Kavagh-Dagh, 274 n. 23.
Kerbela, 215 n. 18.
Κεραυνός, 267 n. 95. Cf. Zeus.
Κομοτροφοῦντες, 219 n. 46.
Konjica (bas-relief de). Pl. XIII, 2.
Koré, 197. — K. et Aïôn, 268 n. 18. Cf. Aïôn.
Κοσμοκράτωρ, 79, 269 n. 109, 273 n. 7.
Κουρεύς, 219 n. 46.
Kronos mithriaque. Pl. I, 1.
Κύριος (dieu), 257 n. 56.

L

Labéon. Cf. Cornelius.
Labranda, 137, 276 n. 35.
Lactance, 187. — Dualisme, 278 n. 49, 283 n. 71.
Lactantius Placidus, 132.
Lagides. Cf. Ptolémées.
Lait dans les mystères, 230 n. 76.
Lambèse (culte d'Isis), 233 n. 9, 236 n. 31.
Langue liturgique, latin, 17 s. ; — grec, 71, 137 ; — araméen, 135. — Langues indigènes en Orient, 18, 214 n. 4.
Latin, langue du paganisme d'Occident, 17.
Laurier. Culte de Bacchus, 201 s., 310 n. 61 ; — de Mâ. Pl. III, 2 ; — d'Isis. Pl. V, 2 ; — d'Attis, 53.
Lavatio, 54, 225 n. 42.
Lavinium. Pl. II, 1.
Leptis Magna, 200, 308 n. 41.
Lesbos, 199.
Lettres cultivées par des Orientaux, 6.
Lévitation, 294 n. 94.
Liban, 100, 102 s., 112. — Hadad du L., 251 n. 11.
Libanius, 187.
Liber pater, 200, 309 n. 46. — Liber et Libera, 197 ss., 200. — Cf. Bacchus, Dionysos.
Licinius, 139.
Λικναφόροι, 311 n. 62.
Lin (robe de), 86, 88, 241 n. 77.
Lion de Cybèle, 45 ; — de la *Dea Syria*, 96 fig. 6. — L. dévorant un taureau, 221 n. 7. — L. de Mithra. Pl. XII, XIII, 2. — Kronos à tête de l. Pl. I, 1. — L. zodiacal, 115 fig. 8.
Litanie d'Isis, 71, 232 n. 6.
Litanie majeure (fête), 207 n. 3.
Litholâtrie. Cf. Bétyles, Pierres.
Littérature (influences des Orientaux), 6.
Liturgie païenne, 9 ss. — Formules liturgiques, 211 n. 17 s. — L. latine, 17 s. ; — phrygienne, 49 ; — d'Isis, 88 ss. — L. mithriaque, 140. — Prétendue « L. de Mithra », 272. — L. et magie, 294 nn. 80, 86, 295 n. 90. — Cf. Fêtes, Rituels.
Locres (Dionysos), 197, 305 nn. 14, 15.
Locriens, 258.
Λόγια Χαλδαικά. Cf. Oracles.
Lotus (fleur de). Pl. VI ; VIII.
Loup sacrifié, 142, 176.
Lucien de Samosate, 6, 12, 30, 96, 113, 185 ; — *Sur la déesse syrienne*, 14, 107, 212 n. 23, 249.
Lucifer, 104.
Lucius de Patras, 97.
Lucrèce, 15.
Lune (dieu), 58 ss. Cf. Mên. — L. séjour des âmes, 116, 264 n. 86, 266 n. 92, 301 n. 28. — Influence de la L., 160. — L. et végétation, 288 n. 42. — L. et calvitie, 154, 286 n. 24. — Cf. Croissant, Hélios.
Lupercales, 207 n. 3.
Lychnapsia, 243 n. 93.
Lycie, 132, 274 n. 23.
Lydie, 129, 134. — Lydiennes se prostituent, 258.
Lydus, 51.
Lyon, 54, 99, 211 n. 15.

M

Mâ-Bellone, 45, 50 s., 224 n. 23, 229 n. 66, 276 n. 40. — Hiérodules, 257 n. 56. — Cistophore. Pl. II, 2. — *Fanatici*, 198. — Cf. *Hastiferi*.
Macédoine. Cultes orientaux, 56, 98, 234 n. 20, 257 n. 56, 276 n. 42. — Bacchus, 195, 303, 311 n. 69. — Cf. Amphipolis, Bérée.
Macrobe, 188, 301 n. 28.
Madaure, 200, 308 n. 42. Cf. Maxime de M.
Maesa (Julia), 105.
Mages (colonies de) ; cf. Maguséens. — M. et Grecs, 128. — Hymne des M., 211 n. 19. — M. et magie, 128, 174. — Cf. Magie, Mazdéisme.
Magiciens, 192. — M. méprisés et honorés, 172 s. — Cf. Thaumaturges, Théurgie.

Magie, 168 ss., 292 ss. — Principes, 293 n. 75. — M. et astrologie, 169, 293 n. 75. — M. et science, 170. — M. et religion, 87, 171. — M. et liturgie, 294 nn. 80, 86, 295 n. 90. — M. égyptienne, 140, 293, 295 n. 90; — chaldéenne, 173, 294 n. 87. Cf. Chaldéens. — M. sémitique, 293; — perse, 128, 174 ss., 295 n. 90; — juive, 175, 293 n. 74. — M. punie à Rome, 176 s., 296 nn. 101, 103. — Textes magiques; cf. Papyrus.
Magna Mater, 43 s. — Culte officiel, 54 s., 57 s. — Cf. Cybèle.
Maguséens, 128 s., 134, 277 n. 46. — Forme du nom, 136.
Mains voilées (rite). Pl. V, 3; VII, 2; VIII, 1. — M. de Sabazius, 61, 228 n. 61. — M. magiques, Pl. XV, 2.
Maïoumas, 102, 253 n. 26.
Maîtres de l'univers (dieux), 269 n. 109. Cf. Universalité.
Malaga, 99.
Malakhbel, 104, 254 n. 39. Pl. IX, 2; X. — Cuisine, 257 n. 52.
Maleciabrudus, 251 n. 11.
Mamaea (Julia), 105.
Mana, 288 n. 49.
Manavat, 254 n. 39.
Mandéens, 249 s., 264 n. 82, 283 n. 69.
Manéthon (prêtre), 27, 71.
Manéthon (astrologue), 177.
Manichéisme, 113, 131, 143, 146, 216 n. 22, 236 n. 28, 255 n. 44, 277 n. 43.
Manilius, 153, 157, 165, 289 nn. 55, 56, 290 n. 63.
Manteau décoré d'étoiles, 273 n. 7.
Mantique. Cf. Oracles.
Manuel Comnène, 287 nn. 26, 31.
Manuscrits expurgés, 158, 287 n. 33.
Mar 'âlam, 120, 269 n. 109.
Marc-Aurèle, 159, 212 n. 20, 294 n. 87.
Marchands orientaux, 20 s. — M. syriens, 98, 251 n. 12 ss. — M. et Mithra, 138. — Cf. *Negotiatores*.
Mariages consanguins, 136.
Marius, 51, 98.
Marnas, 102, 253 n. 26.
Marseille, 210 n. 15.
Mascarades sacrées, 243 n. 96, 283 n. 69. Cf. Animaux.
Mathematicus, cf. Astrologue = magicien, 297 n. 2.
Matres celtiques, 309 n. 49.
Matriarcat, 45, 222 n. 10.
Maxime de Madaure, 190, 300 n. 22.
Maxime de Turin, 188, 291 n. 69, 297 n. 9, 298 nn. 16, 18.
Mazdéisme; son influence, 127 ss., 271; — en Asie Mineure, 127 s., 134, 275 n. 26. — M. et culte phrygien, 62, 228 n. 63, 229 n. 66. — Cour céleste, 209 n. 21. — Cf. Dualisme, Mages, Mithra.
Médecine et astrologie, 157 s.
Megalenses ludi, 44, 49.
Μελανηφόροι, 235 n. 21, 241 n. 78.
Melkart, 254 n. 36.
Mélange des races, 214 n. 11.
Membra Dei, 300 n. 22.
Memphis, 75, 196, 232 n. 1, 235 n. 21, 261 n. 68. — *Memphitica signa*, 237 n. 42.
Mèn (culte), 58 s. — M. Askaénos, 223 n. 17, 227 n. 54. — Οὐράνιος, 227 n. 54.
Menaces aux dieux, 87, 173, 240 n. 70.
Ménades, 201, 203, 311 nn. 67, 69.
Menhirs (culte des), 297.
Menotyrannus (Attis), 58.
Mentis custodes (dieux), 230 n. 77.
Méphistophélès, 187.
Mer (culte de la), 298 n. 18. Cf. Océan.
Mercure, 100. — M. en Syrie, 262 n. 77. — *Mercurius Nuntius*, 227 n. 51. — Planète, 161. — Buste comme phylactère. Pl. XV, 3. — Caducée. Pl. I, 1. — Cf. Hermès.
« Mère », titre sacré, 200.
Mères (déesses), 309 n. 49. — Mère des dieux. Cf. Cybèle.
Mérovingiens, 100.
Mésopotamie, 103, 129, 131, 173 ss. Cf. Babylone, Euphrate, Tigre.
Messine, 99.
Métal (prohibition du), 225 n. 39.
Méthode (saint), 290 n. 61.
Métragyrtes, 47.
Meurtre rituel. Cf. Enfant, Sacrifice.
Microcosme, 159.
Miel, 260 n. 64.
Milet (Isis à), 235 n. 20.
Milices religieuses, 207 n. 57. — *Militia Christi*, XI, 207 n. 6. — Milices célestes, 208 n. 7.
Minucius Félix, 79, 290 n. 61.
Miroirs magiques, 292 n. 74. — M. d'Aphrodite, 96 fig. 6.
Mithra (culte de), 129 ss., 183 s., 272. — Livres sur M., 11. — M. en Asie Mineure, 132 s., 274 n. 22 ss.; — à Rome, 130 ss. — Mystères de M., 137, 276 n. 41, 280 n. 53. — Dogmatique, 28, 139. — Morale, 143 s. Cf. Morale. — Eschatologie, 117, 289 n. 53. — M. psychopompe, 264 n. 90. — M. pèse les mérites, 147. — Cour céleste, 299 n. 21. — Rituel, 283 n. 69. — Repas sacrés, 219 n. 43. — *Mithrasliturgie*, 272. — M. tauroctone, 26. Pl. XII. — M. et Cybèle, 62; — et Attis, 66; — et Bacchus, 200;

— et Dusarès, 253 n. 29 ; — et Sérapis, 79, 236 n. 7 ; — et astrologie, 159 ; — et christianisme, 277 n. 43 ; — et Antiochus de Commagène, 123 fig. 9. — Cf. Mages, Mazdéisme.
Mithridate ; fréquence du nom, 132.
Mithridate Eupator, 50, 75, 133, 295 n. 95.
« Moines mendiants » phrygiens, 47 ; — syriens, 97.
Mois divinisés, 163, 190, 288 n. 50, 289 n. 51. — Dieux des m. Pl. XIV, 2.
Momie (initiée). Pl. V, 3.
Monarchie romaine, 3 s. — M. et cultes orientaux, 34. — M. céleste, 190, 299 n. 21. — Cf. Absolutisme, Empereurs.
Monde (fin du), 40 ; — détruit par le feu, 193. — Cf. Conflagration, Ἐκπύρωσις.
Monothéisme solaire, 254 n. 41. Cf. Panthée.
Montagnes (culte sur les), 136 s. Cf. Hauts lieux, Kasios.
Montanistes, 47, 224 n. 26.
Monuments figurés (leur importance), 14 s. Cf. Art.
Morale de la religion romaine, 32 s. ; — des cultes orientaux, XIII, 35 ss. ; — mithriaque, 143 ss., 184 ; — du culte phrygien, 65 ; — du culte d'Isis, 84 ss. ; — des cultes syriens, 111 ss. — Moralisation des mystères, 223 n. 17, 239 n. 65, 240 n. 69. — M. à la fin du paganisme, 191 s., 301 n. 26. — M. de Julien l'Apostat, 145, 301 n. 26. — Cf. Pureté.
Mort des dieux, 26, 52, 90 s., 101. — Triomphe sur la mort, 39. — Seconde mort, 39, 220 n. 58. — Séjour des morts, 282 n. 68. Cf. Champs-Élysées, Enfers, Tartare.
Moyen âge, 164. — Art du m. â., 209 n. 12, 213 n. 27.
Mschatta, 274 n. 19.
Musique, 25, 46, 49, 233 ; — purifie, 203. — Cf. Crotales, Danses, Flûte, Hymnes, Tambourins.
Musulmans (prières), 294 n. 86. Cf. Islam.
Mystères, 30, 189 ; — en Asie Mineure, 223 n. 17 ; — de Cybèle, 48 ss. ; — en Égypte, 244 nn. 98, 100, 101 ; — d'Isis et Sérapis, 71 ss., 232 n. 4 ; — à Babylone (?), 259 n. 63 ; — en Syrie, 111 ; — d'Adonis, 259 n. 63 ; — de Mithra, 131 ss. ; — mazdéens (?), 274 n. 23 ; — de Bacchus, 195 ss. ; — platoniciens, 298 n. 14. — M. et christianisme, 206. — M. à la fin du paganisme, 189. — Cf. Hécate, Initiation.
Mysticisme des cultes orientaux, 25, 31 ; — astral, 165. — Cf. Extase.
Mythes (interprétation des), 185, 192. Cf. Philosophie.
Mythologie et littérature, 187, 297 n. 4.
Mythographes, 11.

N

Naasséniens, 283 n. 69.
Nama Sebesio, 14.
Nanaïa, 257 n. 56.
Naples, 99. — Dionysos Hébon, 306 n. 19.
Narsès, 125.
Natalis Invicti, IX, 206 n. 3. Pl. X *d*.
Nature (déification de la), 28, 189. — Cf. Éléments.
Navigium Iaïsis, 90, 243 n. 94.
Néchepso, 152. Cf. Pétosiris.
Nectanébo, 80.
Nécyomancie, 295 n. 90.
Negotiatores italiens, 75, 214 n. 5, 235 n. 21. — Cf. Marchands.
Némésis, 286 n. 16.
Nemrod l'astrologue, 290 n. 63.
Néo-platoniciens, XIV, 66, 174, 185, 255 n. 44, 280 n. 53, 281 n. 54, 304 n. 1. — Allégories morales, 300 n. 25. — Mystères, 259 n. 63, 298 n. 14. — Magie, 294 n. 87 ss. — Cf. Jamblique, Plotin, Porphyre, Proclus, Théurgie.
Néo-pythagoriciens, 141, 199, 216 n. 29, 240 n. 69, 280 n. 53, 282 n. 68, 301 n. 28, 303, 307 n. 31. — Allégories morales, 300 n. 15. — Cf. Numénius, Pythagore.
Nephtys, 233 n. 9.
Néron, 2, 98, 102, 159, 274 n. 23.
Nicétas Acominate, 290 n. 61.
Nicocréon, 74.
Nicopolis, 309 n. 48.
Nietzsche, 164.
Nigidius Figulus, 152.
Niké. Cf. Victoire.
Nil (eau du), 89, 90, 241 n. 83.
Nîmes (culte égyptien), 78, 211 n. 6.
Nin-Égal, 261 n. 68.
Noël, IX, 206 n. 3.
Noir (vêtement), 88, 241 n. 78. — Cf. Blanc.
Nole (Bacchanales à), 312 n. 74.
Noms divins, 87, 89, 240 nn. 72 s. — Noms multiples du Dieu unique, 300 n. 22. — « Noms barbares », 240 n. 72 s., 292 n. 74, 295 n. 90. Cf. Parole. — N. théophores, 138.
Nosaïris, 250, 254 n. 35, 264 n. 88.
Nourriture des dieux, 88, 241 n. 80.
Nudité des pieds, 253 n. 24.
Nuit divinisée, 163, 289 n. 51.
Numénius, 115, 264 n. 83, 280 n. 53, 301 n. 28.
Numidie, 103 s. Cf. Afrique, Lambèse.
Nysa, 233 n. 6.
Nysa-Skythopolis (Dionysos à), 304 n. 5.

O

Obélisques, 80, 237 nn. 42-43.
Obscénité des représentations bachiques, 311 n. 65, cf. 306 n. 25. — Cf. Phallophories.
Océan divinisé, 29. — O. couché, 141 fig. 11. Pl. XII. — Cf. Mer.
Œil (mauvais), 172, 294 n. 81. Pl. XV, 1.
Œuf, symbole de vie, 251 n. 11. — Sept œufs. Pl. XI, 3.
Oignon adoré, 234 n. 11.
Olympe, 299 n. 21.
Olympe de Lycie, 132.
Omnipotentes (Attis et Cybèle), 59, 228 n. 58. — *Omnipotens et omniparens dea Syria*, 119. — Cf. Toute-puissance.
Omophagie, 198, 201, 230 n. 74, 307 n. 26, 310 n. 57. — Cf. Animaux.
Omphalos delphique, 233 n. 8, 305 n. 9.
Onctions, 36.
Ὀνειροκρίτης, 235 n. 21.
Ophtalmies guéries par Isis, 237 n. 44.
Oracles délaissés, 151, 285 n. 2. — Oracles chaldaïques, 115, 186, 262 n. 77, 264 n. 84, 282 n. 69, 292 n. 73, 294 n. 87, 298 n. 14.
Orange (Mercure d'). Pl. XV, 3.
Orchoè, 113.
Orchomène (Dionysos à), 310 n. 58.
Oriens. Pl. X.
Origène, 224 nn. 14, 19.
Orléans (Syriens à), 100.
Ormuzd, 147, 175. Cf. Ahoura-Mazda.
Ornatrices d'Isis, 88 s.
Oromasdès. Cf. Ahoura-Mazda.
Oronte, 102.
Orphée, 186, 305 n. 10. Pl. III, 1. — Orphiques, 93, 201, 219 n. 41. — Hymnes, 211 n. 17, 223 n. 47. — Tablettes, 235 n. 24, 246 n. 112. — Orphisme en Italie, 303 s.
Osiris, 26, 66, 70, 83 s., 94, 226 n. 46. — Passion d'O., 91. — Identification avec O., 92. — O. végétant, 244 n. 104. — O.-Apis, 70. — O. et Dionysos, 72, 196, 305 n. 9.
Osrhoène, 104.
Ostie, 44, 99, 102. — Mithra à O. Pl. I, 1. — Metrôon. Pl. IV, 1.
Othon, 153.
Ouled-Naïl, 258.
Our, 261 n. 70.
« Ouverture » du temple, 88.

P

Pâdam, 135 fig. 10.
Paganisme (fin du), 297.
Pains liturgiques. Pl. XIII, 2. — Abstinence du p., 217 n. 39.
Palatin (temple de Cybèle), 44, 49.
Palestine (fouilles en), 250. Cf. Syrie.
Pallas (auteur,) 11.
Palme. Pl. VI.
Palmyre, 102 ss. — Influence de Babylone, 113 s. — Théologie syncrétique, 106, 254 n. 41, 263 n. 82. — Dieux, 104, 254 n. 39. — Dieux éternels, 268 n. 10, 269 n. 109. — Triades, 262 nn. 75, 77. — Culte, 276 n. 39. — Dionysos, 304 n. 5. — Repas sacrés, 256 n. 52. — Tombeaux, 248.
Palmyrène annexée, 102, 129. — Palmyréniens (soldats), 103, 254 n. 34.
Palos (cap), 254 n. 35.
Pan, 66. — P. et chèvres. Pl. III, 2.
Panamara (mystères), 304 n. 3, cf. 223 n. 17.
Panégyristes (religion des), 193. 302 n. 34.
Pannonie, 99, 103.
Pannychis, 54, 225 n. 40.
Panthées (dieux), 122. — Attis, 66. — *Isis Panthea*, 83, 239 n. 56. — *Sarapis Pantheus*, 84, 239 n. 59. — Kronos mithriaque. Pl. I, 1.
Panthéisme solaire, 84, 123, 191. Cf. Soleil, Syncrétisme.
Papas, 45.
Paphos, 108.
Papinien, 5.
Papyrus magiques, 277 n. 46, 278 n. 49, 292 n. 74, 295 n. 90.
Pâque chrétienne, IX, 67, 230 n. 80.
Παραγγέλματα, 223 n. 17.
Paris (Syriens à), 100.
Parole (puissance de la), 240 n. 72. Cf. Noms.
Parthes, 125, 130. — Cour des Parthes, 273 n. 8. — Cf. Perses.
Pastophores, 76, 88, 307 n. 29.
Paul (saint), 206 n. 2, 275 n. 33.
Pauliciens, 131.
Paulin de Nole sur Bacchus, 312 n. 74.
Pausarii, 243 n. 97.
Péans (culte isiaque), 71, 232 n. 5. Cf. Hymnes.
Péché, 217 n. 36. — P. originel, 60. — Cf. Confession, Pureté.
Pectoral des galles. Pl. II, 1.
Pedum d'Attis, 56, 226 n. 48. Pl. IV, 1-4 ; — des Satyres, 202.
Peinture gréco-syrienne, 209 n. 12.
Pèlerinages, 36.
Pelusia, 243 n. 93.
Pénitences, 36, 218 n. 41, 259 n. 63. Cf. Abstinence, Flagellations.
Pénitentiels, 297 n. 2.
Πήρα, 251 n. 2.

Père, titre sacré, 200, 204.
Pères de l'Église (polémique), 13, 186.
Pergame (Cybèle), 43, 45. — (Bacchus), 196. 199 s., 304 n. 4. — École de P., 210 n. 15.
Perse, 101 s. — Religion, 127 ss., 181, 183 s., 189. Cf. Mazdéisme, Mithra. — Magie p., 174 s. — Civilisation originale, 125 ss. — Unions incestueuses, 275 n. 33. — Art, 274 n. 19. Cf. Iran. — Dieu = roi de Perse, 299 n. 21. — Cf. Achéménides, Parthes, Sassanides.
Perse (grade mithriaque). Pl. XIII, 2.
Persécution des Isiaques, 35, 76.
Persée, 161.
Pessinonte, 16, 45, 48 s.
Petilia (tablettes de), 235 n. 24, 246 n. 112.
Pétosiris (astrologue), 152, 236 n. 33. — Éphémérides, 78.
Pétosiris (tombeau de), 231.
Phaéton, 274 n. 14, 283 n. 70.
Phalliques (rites de Bacchus), 197, 202. — Φαλλοφόρος de Bacchus, 317 n. 65 ; cf. Pl. XV, 2 ; XVI. — Phallophories égyptiennes, 74. — Phallus apotropaïques. Pl. XV, 2.
Phénicie, 101, 112, 252 n. 23, 262 n. 77. — Autel de Ph. Pl. I, 2. — Phéniciens, 109. — Cf. Béryte, Byblos, Sidon, Tyr.
Philadelphie, 223 n. 27, 304 n. 4.
Philippes (Bacchus à), 311 n. 69.
Philon d'Alexandrie, 141, 232 n. 4, 278 n. 49. — Vie future, 282 n. 68.
Philon de Byblos, 107, 112, 249.
Philopator (Ptolémée), 198.
Philosophes et religions orientales, 12, 185. — Philosophie grecque, 26. — Ph. à Rome, 31. — Ph. et mystères, 82 ss., 86, 138. — Ph. et dualisme, 141. — Cf. Néo-platoniciens, Néo-pythagoriciens, Plutarque, Stoïciens.
Philosophus = magicien, 294 n. 88.
Φῶς νοερόν, 123.
Phrygianum, 67, 226 n. 43.
Phrygie, 14. — Religion, 46 ss., 189. — Mazdéisme (Mithra) en Phr., 129, 132, 134, 274 n. 32. — Astrologie, 287 n. 39. — Dionysos, 304 n. 3. — Cf. Cybèle, Pessinonte.
Φθόνος, 294 n. 81.
Phylactères. Pl. XV, 2, 3.
Phylarques, 10.
Pierres (culte des), 45, 108, 221 n. 6. — P. sacrées, 255 n. 44. — P. précieuses, 89, 242 n. 87.
Pigeons sacrés, 108, 255 n. 47.
Pileatus (= Attis), 67.
Pin sacré en Phrygie, 45, 221 n. 5. — P. d'Attis, 52 s. ; — de Bacchus, 202 fig. 13. — Cf. Arbres, Pomme.
Pirée, 99, 251 n. 5.
Planètes divinisées, 29, 161. — Représentations des pl., 115 fig. 8, 284. Pl. IX, XIV, 1. — Passage des âmes à travers les sphères des pl., 116 s., 147, 265 n. 91, 282 n. 69, 302 n. 28. Pl. XI, 3. — Animaux des pl., 288 n. 45. — Pierres des pl., 242 n. 87.
Plantes (culte des), 73. Cf. Arbres.
Platon, 265 n. 90. — Pl. et dualisme, 278 n. 47. — Cf. *Epinomis*.
Platoniciens. Cf. Néo-platoniciens, Plutarque.
Pline (sur la magie), 295 n. 92.
Πλοιαφέσια, 243 n. 94.
Plotin, 245 n. 106.
Plumes d'Isis. Pl. V, 2 ; VII. Cf. VIII.
Plutarque, 71, 82, 84, 132, 141, 238 n. 49, 278 n. 48, 310 n. 55. — *De Iside*, 12, 212 n. 24. — Sacrifice des mages, 175, 296 n. 98.
Poisons des mages, 176, 295 n. 95.
Poissons sacrés, 36, 108, 255 nn. 50, 51. — P. consommés dans les mystères, 256 n. 52. — Cf. Ichthys.
Polémique chrétienne contre le fatalisme, 166 s. ; — contre le paganisme, 13, 186 s.
Police secrète, 273 n. 8.
Politique. Cf. Institutions.
Pompée, 130, 132, 152.
Pompéi. Culte égyptien, 76. — Attis. Pl. IV, 2. — Bacchus, 307 n. 35, 310 n. 60. — Peintures, 199. — Cf. Herculanum, Item (villa).
Pompeia Agrippinilla, 199.
Pomme de pin, 202 fig. 13. Pl. I, 1 ; IV, 1.
Pont, 125, 129, 132 ss., 311 n. 68.
Pont-Euxin, 200.
Porc (animal impur), 218 n. 39 ; — consommé dans certains sacrifices, 256 n. 52.
Porphyre, 82, 87, 89, 280 n. 53, 283 n. 69. — P. et dualisme perse, 142, 279 n. 51. — P. et théurgie, 294 n. 89. — P. et magie, 295 n. 97. — Immortalité, 301 n. 28.
Portes du ciel, 302 n. 28. Pl. I, 1.
Poseidoniastes de Béryte, 251.
Posidonius d'Apamée, 153, 216 n. 25, 264 n. 86, 265 n. 91. — Astrologue, 285 n. 11. — Théorie de la sympathie, 288 n. 41. — Contemplation du ciel, 289 n. 56.
Poste, 273 n. 8.
Πότνια θηρῶν, 222 n. 8.
Pouzzoles. Culte égyptien, 76. — Syriens à P., 99, 102, 254 n. 32. — Dionysos, 306 n. 19.
Préneste (fastes), 224 n. 25.
Prétextat, 191, 194, 298 n. 15, 301 nn. 26, 28. — Catacombe de Pr., 227 n. 51, 306 n. 25.
Prêtres. Cf. Astrologues, Chaldéens, Clergé.
Priape, 202 fig. 13, 312 n. 74.

Prières antiques, 10 ; — païennes et chrétiennes, 211 n. 18, 212 n. 20. — P. pour les morts, 247. — P. inefficaces, 167, 290 n. 65. — P. des astrologues, 167, 291 n. 69.
Priscillianistes, 302 n. 28.
Procession de Cybèle, 54 s. — P. isiaque, 90, 243 n. 95. Pl. VIII, 1. — P. d'Adonis, 253 n. 24.
Proclus, 281 nn. 54, 55, 282 n. 59, 288 n. 41, 293 n. 75, 302 nn. 28, 32. — Hymnes, 212 n. 20.
Procope de Gaza, 290 n. 61.
Prodiges, 32.
Prohibitions, 260 n. 64. Cf. Abstinence, Continence, Tabou.
« Prophètes » d'Isis, 82, 88. Pl. VIII, 1.
Prostitutions sacrées, 109, 258 s.
Πρωτανακλίτης, 230 n. 75.
Prudence, 63, 188, 297 n. 6.
Psellus, 293 n. 75, 299 n. 21.
Psychopompes (dieux), 117, 227 n. 51, 264 n. 90. — Cf. Hermès.
Ψυχρὸν ὕδωρ, 246 n. 112.
Ptolémée (astronome), 153, 158, 168.
Ptolémées, 4, 70 ss., 126, 131, 152. — Politique religieuse, 71, 74, 196. — Ptolémée : I, Soter, 70, 74, 76, 196, 232 n. 4, 234 n. 16 ; — II, Philadelphe, 74 ; — III, Évergète, 74 ; — IV, Philopator, 196, 305 n. 11.
Pureté dans les cultes orientaux, 35 ss. ; — en Égypte, 85, 239 nn. 62, 65 ; — chez les Sémites, 111 s., 259 n. 64 ; — mystères de Mithra, 145 s. — P. morale, 223 n. 17, 239 n. 65, 240 n. 69. Cf. Morale.
Purifications des mystères, 35 s., 140, 145 s., 202, 217 n. 34, 223 n. 17. — P. des âmes, 310 n. 61. — Cf. Air, Initiations, Pureté.
Pyrèthes, 134. Cf. Maguséens.
Pythagore, 128. — Interdictions pythagoriciennes, 218 n. 39. — Cf. Néo-pythagoriciens.

Q

Qadoš, 260 nn. 64, 65.
Qatna, 261 n. 70.
Quatre-Temps, 207 n. 3.
Quenouille (?), 96 fig. 6.
Querolus, 302 n. 28.
Quindécimvirs, 55.

R

Rafraîchissement spirituel. Cf. *Refrigerium*.
Ramsés II, 80.
Rationalisme grec, 26, 30.
Recognitiones clémentines, 299 n. 21.
Refrigerium, 94, 246 n. 113.
Régression (théorie de la), 22, 189 s., 191.
Religion romaine, 17, 25 ss ; — sa moralité, 31. — Caractères des r. orientales, 23 ss. — R. populaire, 185. — R. et astrologie, 158 ss. — R. et magie, 171, 176. — R. mazdéenne, épouse d'Ahoura-Mazda, 275 n. 33. — Cf. Scepticisme.
Religiosi, 23, 215 n. 13, 219 n. 46, 257 n. 56, 261 n. 68. — *R. capillatus*, 219 n. 46.
Renaissance du myste, 92. Cf. Initiation, *Renatus*.
Renan, 1, 148.
Renatus in Aeternum, 64.
Rénovation du monde, 193, 293 n. 31.
Repas sacrés, 37, 192, 219 n. 43. — Culte phrygien, 65 s. ; — syrien, 256 n. 52 ; — égyptien, 219 n. 43 ; — Mithra, 140. Pl. XIII, 2 ; — Bacchus, 198, 201 ss ; — Zeus de Panamara, 304 n. 8. — Cf. Banquets, Festin.
Reposoirs, 90.
Requies aeterna, 248.
Requietio, 54.
Responsabilité collective, 32.
Résurrection des dieux, 38, 215 n. 18. — Attis, 54, 56. — Osiris, 91 s. — Adonis, 101.
Retour éternel des choses, 164, 289 n. 53.
Rétribution (idée de), 86, 147, 240 n. 8. — Cf. Enfers.
Réveil des dieux, 89, 241 n. 84.
Ῥακενδύτης, 218 n. 41.
Rhin, 138. Cf. Germanie.
Rhodandos, 274 n. 23.
Rhodes (culte d'Isis), 234 n. 19.
Rhône, 99 s.
Résille des galles. Pl. II, 1.
Rituels païens, XIII, 10, 191 s. ; — égyptien, 87 s., 241 n. 80, 241 n. 84. — Prétendu rituel mithriaque, 272. — Fidélité aux rites, 27. — Cf. Liturgie.
Robigalia, 207 n. 3.
Rogations, 207 n. 3.
Roi (dieu comparé à un), 190, 299 n. 21. Cf. Βασιλεύς.
Roman (art), 210 n. 12.
Rome. Population orientalisée, 22, 214 n. 11. — Bacchus, 197 ss., 309 n. 43. — Religions orientales à Rome, 35 s., 213. — Cybèle, 44 ss. — Sabazius, 60 s. Pl. III. — Isis, 76 ss. — Dieux syriens, 98, 101 ss. ; — palmyréniens, 104. Pl. IX, 2 ; X. — Mithra, 130. — Astrologie, 152 ss. Pl. XIV, 1. — Magie, 176 ss., 296 n. 103. — Derniers païens, 66, 168, 193. — Religion romaine. Cf. Religion.
Rosh-Hashanah, 257 n. 52.
Russie, 126.

S

Sabaoth, 60.
Sabazius, 56, 304 n. 3. — S. et Iahvé Sabaoth, 60 ss., 228 n. 60, 304 n. 7. — Sabazios-Hypsistos (rites obscènes), 306 n. 23. — Têtes de S. Pl. III. — Main de S. Pl. XV.
Sabéens, 249, 263 n. 79.
Sacidava, 276 n. 39.
Sacramentum, x, 207 n. 5.
Sacrifices humains, 110, 176, 177, 198, 307 n. 26. — S. des mages, 134 s. — S. à Ahriman, 176, 278 n. 50. — S. sanglant et non sanglant, 280 n. 53. Pl. I, 2.
Sacrum Phariae, 243 n. 93.
Sahara, 100, 103, 138.
Sainteté, 38 ; — en Syrie, 112, 259 n. 64. Cf. Pureté. — S. des dieux syriens, 112, 260 n. 65 ; — de Mithra, 146, 282 n. 66.
Saisons divinisées, 29, 163, 288 n. 50. Pl. I, 1 ; XII. — Fêtes des S., 90, 207 n. 3. — S. sur sarcophages, 226 n. 50.
Saïte (dynastie), 70, 73.
Salambo, 26, 101, 253 n. 24.
Salone, 99.
Saltus impériaux, 4.
Salut (idée du), XIII, 38, 192, 220 n. 48. Cf. Σωτήρ.
Sanctus, 260 n. 65. Cf. Sainteté.
Sang purificateur, 36, 54, 217 n. 35. — *Sanguinis dies* d'Attis, 54, 66. — S. du taurobole, 63 s. — S. bu, 51, 224 n. 25.
Sarapia, 243 n. 93. Cf. Sérapis.
Sarcophages avec Attis, 226 n. 50. — S. bachiques, 309 n. 52, 317 nn. 65, 69. — Cf. Saisons, Tombeaux.
Sarmates, 126.
Sarrasins, 100. Cf. Islam.
Sassanides et Rome, 125, 130. Cf. Perse.
Satan, 143, 278 n. 49. — Culte de S., 178. — Cf. Ahriman, Démons, Yézidiz.
Satrapes en Asie Mineure, 133. — S. de Dieu, 299 n. 21.
Saturne, 160, 162, 230 n. 69. — = Baal, 18. — Soleil de la nuit. Pl. X *c*.
Saturninus de Thugga, 300 n. 22.
Satyres, 201 ss. — S. et Ménades, 311 n. 69.
Sauveur. Cf. Σωτήρ.
Savdjiler, 275 n. 23.
Scepticisme, 33 ss. Cf. Oracles.
Scévola (pontife), 32.
Science. Influence de l'Orient, 5. — Décadence sous l'Empire, 30. — S. et doctrine des mystères, 28, 190 ; — des clergés orientaux, 27 s., 215 n. 19, 238 n. 50. Cf. Chaldéens. — Sc. des derniers païens et christianisme, 190, 299 n. 19.
Scipion l'Africain, 44. — Scipion Nasica, 44.
Scorpion de Mithra. Pl. XII.
Scribe sacré. Pl. VIII, 1. Cf. Ἱερογραμματεύς.
Sculptures égyptiennes à Rome, 80, 237 n. 42. Cf. Art.
Scythes, 126.
Sélection à rebours, 22.
Séléné et Hélios. Pl. I, 2. Cf. Lune.
Selenodromia, 285 n. 7.
Séleucides, 112 s., 118, 126, 262 n. 79, 271. — Séleucus Ier, 267. — Séleucus Callinicus, 74.
Séleucie de Piérie, 70, 104, 267 n. 95.
Semaine. Noms des jours, 155, 287 n. 25. Cf. Jours. — Dieux de la s. Pl. IX. Cf. Planètes.
Sémélé, 197, 200, 309 nn. 43. 49.
Sémites. Culte des astres, 263 n. 79. — Anges, 279 n. 52. — Cf. Arabes, Judaïsme, Palmyre, Phénicie, Syrie.
Sénèque, 167.
Septime-Sévère, 200.
Septizonia, 153, 286 n. 14.
Sérapéum d'Alexandrie, 70, 79, 237 n. 39 ; — de Memphis, 261 n. 67. — S. en Égypte, 71 ; — de Pouzzoles, 76. — Oracle, 74.
Sérapis. Origine, 70, 231 n. 1. — Statue, 72. Pl. VII. — Caractère, 83, 145. — Dieu guérisseur, 232 n. 1, 237 n. 44. — Immortalité, identification avec S., 75, 92, 147, 183. — Zeus-Hélios-S., 79, 239 n. 56. — S. et Bacchus, 196, 305 n. 10. — S. et Ahriman, 279 n. 51. — Péan à S., 71. — Arétalogies, 237 n. 44. — Cf. Isis.
Serments d'allégeance au souverain, XI. — S. des soldats, 144. — Cf. *Sacramentum*.
Serpent (constellation), 161.
Serpent d'Isis. Pl. VI ; VIII ; — mithriaque. Pl. XII. — S. entourant le Temps. Pl. I, 1 ; — idole syrienne. Pl. X, 3. — S. entourant déesses, 308 n. 43. — S. des bacchants, 309 n. 43.
Service quotidien en Égypte, 88 s.
Set, 91.
Sévère d'Antioche, 237 n. 40, 299 n. 19.
Sévères (empereurs), 105, 130, 156, 309 n. 43. Cf. Caracalla, Héliogabale, Septime.
Séville, 253 n. 24.
Sextus Empiricus, 156.
Sexuelles (interdictions), 217 n. 39.
Shamash, 136, 269 n. 109. Cf. Sîn, Soleil.
Shar-apsî, 70.
Sibylle, 43.
Sicile. Culte égyptien, 74 s. ; — syrien, 97, 99.
Sidon, 200, 304 n. 5. — Verres de S., 211 n. 15. — Adonis de S. Pl. XI.
Siècles divinisés, 163.
Silence mystique, 242 n. 89.

Silène. Pl. XVI. — Masque de S., 202 fig. 13.
Simpulum. Pl. VIII.
Sîn, Shamash, Ištar, 262 n. 77.
Sinope, 70, 232 n. 1.
Sistre. Pl. VII, 1, 2.
Situle. Pl. VI, VII, 2 ; VIII, 1.
Six (chiffre), 52, 224 n. 34.
Socrate, 207 n. 7.
Soldats orientaux, 20, 103 ss. ; — et Mithra, 138. — Soldat, grade mithriaque, x. Pl. XIII, 2.
Soleil (culte du), 28, 66, 140. — S. en Syrie, 123 s., 254 nn. 41, 42. — Dieux solaires palmyréniens. Pl. X. — S. = Attis, 66. — S. = Osiris, 83. — S. = Sérapis, 239 n. 56. — S. = Bacchus, 196, 203. — Dieux confondus avec le S., 191. — S. dieu suprême, maître du monde, 123, 140, 162. — S., image du Dieu suprême, 123. — S. et immortalité, 116. — Psychopompe, 264 n. 90. — Séjour des âmes, 264 n. 87. — Cf. Hélios.
Sol invictus, 106, 136, 188 s. — *Sanctissimus*. Pl. X. — Sol et Mithra. Pl. XII. — Cf. Soleil.
Sommeil des dieux égyptiens, 89, 241 n. 84.
Sorciers, 142. Cf. Magiciens.
Σωτήρ, 208 n. 9, 220 n. 48. Cf. Immortalité, Salut.
Soudan, 100.
Soufre, purific, 200, 310 n. 61.
Source de vie, 246 n. 112. Cf. Eau des morts.
Souverain nommé dans les prières, 74.
Sphère céleste, 269 n. 109. — « Sphère barbare », 161. — Passage des âmes à travers les sphères, 164 s. Pl. XI, 3. — Cf. Planètes.
Sphinx, 80. Pl. VII, 2.
Stace, 132.
Statues égyptisantes, 80. — St. animées, 240 n. 71, cf. 241 n. 80. — Consécration des st., 87, 240 n. 71. — Toilette des st., 89.
Στίγματα, 261 n. 68. Cf. Tatouages.
Στοιχεῖα, 298 nn. 16, 18. Cf. Éléments.
Stoïciens et cultes orientaux, 82, 138. — Prières des S., 10 ; — divinisent le Temps, 288 n. 50. — Dieu stratège, 207 n. 7. — Monde est une cité, 299 n. 21. — Doctrine de la sympathie, 288 n. 41. — St. et astrologie, 153, 156, 160, 163. — Cf. Chérémon, Cléanthe, Posidonius, Zénon.
Stolistes d'Isis, 88 s.
Strabon, 27, 113, 134, etc.
Stratège = Dieu, 207 n. 7.
Superstition, 292 n. 74. Cf. Amulettes, Œil (mauvais), Phylactères.
Supplicium (sens), 215 n. 15.
Suse. Hymne à Dionysos, 196, 304 n. 8. — Hiérodules, 257 n. 56.
Sybaris (tablettes de), 235 n. 24.
Συγγένεια, 289 n. 56. Cf. Sympathie.
Sylla et Bellone, 50 s. ; — et Isis, 76.
Symbolisme de l'art, 15, 28.
Symmaque, 188, 194.
Sympathie cosmique, 159 s., 165, 169, 288 n. 41, 289 n. 56.
Συμπόσιαρχος, 256 n. 52.
Syncrétisme hellénistique, 208 n. 9 ; — égyptien, 83 ; — syrien, 122, 260 n. 66. — Cf. Panthéisme.
Συνέχειν (signification), 59, 227 n. 57.
Synésius, 270 n. 118, 302 n. 32.
Syracuse, 76, 99.
Syria dea, 96 s., 104, 119, 122. Cf. Atargatis.
Syriaque (langue), 6.
Syrie, annexée par Rome, 102, 129. — Cultes syriens, 19, 95 ss., 181, 183, 189. — Prêtres syriens, 45, 88, 219 n. 45. — Repas sacrés, 256 n. 52. — Confession, 36, 218 n. 41. — Culte de Bacchus, 196, 304 n. 5. — Culte égyptien, 75. — S. et Babylone, 113. — Astrologie, 113 s., 152, 286 n. 19. — Hellénisme en S., 18. — Art syrien, 7 s., 131. — Cf. Palestine, Phénicie.
Syriens, soldats, 20, 254 nn. 33 ss. — Esclaves, 20 s. — Marchands, 20, 98 s. — S. en Gaule, 99, 290 n. 63. — Cf. Marchands.
Syrinx d'Attis, 226 n. 48. Pl. IV, 2.

T

Tabou, 111 s., 145. Cf. Abstinence, Pureté.
Tambourin, 46, 53. Pl. II, 1 ; IV, 3 ; XVI.
Tanagra (Bacchus à), 306 n. 17.
Tanit, 262 n. 77.
Tarente, 197 s., 292 n. 74, 305 n. 15.
Tarse (Baal de), 276 n. 40.
Tartare, 33. Cf. Enfers.
Tatouages sacrés, 215 n. 13, 261 n. 68.
Taureau dévoré par un lion, 221 n. 7. — T. de six ans sacrifié, 224 n. 34. — Chasses et courses, 229 n. 67. Cf. Taurobole. — Culte en Syrie, 255 n. 45. — T. affrontés. Pl. I, 2. Cf. IX. — T. du Jupiter Dolichénus, 105. Pl. XI, 2 ; — de Mithra, 140. Pl. XII. — T. déchiré, 307 n. 26. Cf. Omophagie. — T. à tête humaine (Bacchus), 306 n. 19.
Taurobole, 63 ss., 66, 191, 204, 229 n. 65 ss.
Taurophagie. Cf. Omophagie.
Τέκμωρ, 223 n. 17. — Τεκμόρειοι ξένοι, 230 n. 75.
Τελώνια, 117.
Temps divinisé, 28, 140, 163, 268 n. 108, 288 n. 50. — T., premier principe, 274 n. 12. — T. infini, 190, 277 n. 46.
Terre reçoit les morts, 226 n. 50. Cf. Cybèle.

Terres cuites d'Alexandrie, 213.
Tétrabible, 158, 168. Cf. Ptolémée.
Thasos (culte de Sérapis), 234 n. 20.
Thaumaturges, 294 n. 77. Cf. Magiciens, Théurgie.
Théâtre, imite les hymnes sacrés, 211 n. 18. — Enfers au th., 245 n. 106.
Thèbes d'Égypte, 258 s.
Thémistius, 184.
Théodore de Mopsueste, 143.
Théodose, 79.
Théologie. Trois espèces, 216 n. 25. — Th. phrygienne, 48, 65 s. — Th. égyptienne, 81. — Th. solaire des « Chaldéens », 118 ss. — Th. mithriaque, 141 ss. — Th. des derniers païens, 190 ss. — Cf. Dieu.
Théophile (patriarche), 79, 236 n. 39.
Théophile d'Édesse, 287 n. 33.
Théophores (noms), 138. Cf. Noms.
Théra (culte d'Isis), 234 n. 19.
Θεραπευταί, 235 n. 21 = *Religiosi*, 257 n. 56.
Thessalie (magiciennes), 172.
Théurgie, 174, 294 nn. 87, 89. — Culte des théurges, 115. — Cf. Magie, Mystères.
Thiases bachiques, 197.
Thomas d'Édesse, 298 n. 16.
Thot, 28, 238 n. 50, 244 n. 100.
Thraces en Anatolie, 45 s., 222 n. 11 ; — croient à l'immortalité, 56. — Isis en Thrace, 75. — Dionysos, 194, 304 n. 2. — « Cavalier » th., 222 n. 11, 304 n. 2. — Bonnet th. Pl. III, 1. — Cf. Balkans.
Thrasylle (astrologue), 285 n. 6.
Thyatire, 304 n. 4.
Thymiatérion, 202. Pl. I, 2.
Tibère, 114. — T. et cultes égyptiens, 35, 77. — T. et astrologie, 153, 167.
Tigre, 135.
Timothée l'Eumolpide, 48, 71, 91, 223 nn. 16, 17, 232 n. 4.
Tiridate d'Arménie, 274 n. 23.
Titans et Bacchus, 198, 307 n. 26.
Tite-Live, 198, 285 n. 8 ; — sur les Bacchanales, 306 n. 26.
Toilette des statues. Cf. Stolistes.
Tombeaux (décoration bachique), 201, 309 n. 52 ss. — T. autour des temples, 226 n. 46. — « Demeure éternelle », 247 s. — T. d'un prêtre de Sabazius, 61, 306 n. 25. — Cf. Cimetière, Épitaphes, Inhumation, Sarcophages.
Tonsure des prêtres, 37, 88, 219 n. 46, 240 n. 76.
Τόπος (premier principe), 277 n. 46.
Torches de Bacchus, 310 n. 61.
Torque des galles. Pl. II, 1.
Tôt. Cf. Thôt.
Totems, 45, 162. Cf. Animaux.
Toute-puissance divine, 119, 190. Cf. *Omnipotens*.
Toxicologie. Cf. Poisons.
Trajan, 102, 129.
Tralles, 258.
Trapézus, 274 n. 23.
Très-Haut, 119, 123, 134. Cf. Hypsistos.
Trèves (Syriens à), 100.
Triades divines, 114, 262 n. 77. Pl. I, 2. — Tr. Capitoline. Pl. XV, 3.
Triclinium d'un temple, 256 n. 52. Cf. Ἑστιατόριον.
Trieste, 99.
Trinité, 262 n. 77. Cf. Triades.
Tripoli, 256 n. 51.
Trône de Dieu, 299 n. 21. — *Sedes*, 279 n. 52.
« Tuniques » des âmes, 282 n. 69. Cf. Vêtements.
Tunisie (Isis de). Pl. VII, 1.
Τύραννος, 58.
Turkestan, 101, 126.
Tusculum, 199.
Tyché, 166, 291 n. 69 — T. = Isis. Pl. V, 2.
Τύχη βασιλέως, 273 n. 8.
Tympanon. Cf. Tambourin.
Typhon, 91.
Tyr, 254 n. 36.

U

Ulpien, 5.
Universalité des cultes orientaux, 23 ss ; — des Baals, 120 s. — Cf. *Mar 'âlam*, Panthéisme.
Uraeus. Pl. V, 1, 3 ; IX.
Utilitarisme romain, 31.

V

Valens. Cf. Vettius.
Van mystique, 202, 311 n. 62. Pl. XVI.
Varron, 34, 186, 217 n. 30.
Vautour (culte), 255 n. 45.
Védanta, 193.
Vénasa, 276 n. 40.
Vendange, 204.
Vents divinisés, 29, 298 n. 18. Pl. I, 1 ; XII ; XIV, 1.
Vénus = Atargatis, 114. — Culte chez les Arabes, 253 n. 29. — Planète, 161. Cf. Semaine. — *Veneris militia*, 207 n. 7.
Verres syriens, 211 n. 15.
Vertus. Cf. *Virtutes*.
Vespasien, 102. Cf. Flaviens.
Vêtements (abandon des), 217 n. 36. — V. de l'âme, 117, 282 n. 69. — Cf. Habit.
Vettius Valens, 157, 159, 184, 285 n. 6.
Vibia, 61.
Victoire, 105 fig. 7. Pl. X.

Vie future. Cf. Immortalité.
Vierge consacrée au culte, 217 n. 39. Cf. Continence.
Vigne (chrétienne), 204.
Viminacium, 279 n. 52.
Vin, 200 ss., 304 n. 3. Cf. pl. XIII, 2. — Abstinence du v., 218 n. 39. — Cf. Ivresse, Repas.
Vincent de Beauvais, 15.
Violette, 225 n. 37.
Virtutes divines, 196, 270 n. 113, 300 n. 22.
Visions extatiques dans les mystères, 245 n. 106. Cf. Contemplation, Extase.
Vitellius, 153.
Vocations religieuses, 23, 215 n. 12.
Vohou-Mano, 134.
Voie lactée, séjour des âmes, 301 n. 28.
Vulcain (tenaille de). Pl. I, 1.

W

Walhalla, 94.
Walkyries, 94.

X

Ξένοι, 230 n. 75. Cf. Hôtes.
Xénophane, 186.
Xénophon d'Éphèse, 86.

Y

Yazatas, 134, 137, 142.
Yeux. Cf. Œil (mauvais), Ophtalmies.
Yézidiz, 143, 281 n. 58.

Z

Zacharie le Scholastique, 178, 237 n. 40, 296 n. 102, 299 n. 19.
Ζάκοροι, 235 n. 21.
Zéla, 134.
Zénobie, 263 n. 82.
Zénon, 163, 288 n. 50.
Zervan akarana, 140, 268 n. 108. Cf. Temps.
Zervanisme, 274 n. 12, 277 n. 46.
Zeus ἀνίκητος κύριος, μέγιστος, 122. — Z. Asbamaïos, 218 n. 9. — Z. de l'Ida. Pl. II, 1; IV, 1, 4. — Z. Καταιβάτης, 267 n. 95. — Z. Κεραύνιος, 267 n. 95. Cf. Foudre. — Z. Oromasdès, 137, 299 n. 21. Cf. Ahoura-Mazda, *Iupiter*. — Z. Οὐράνιος, 267 n. 98, 276 n. 40. Cf. Ciel. — Z. de Panamara, 304 n. 3. — Z. Sabazios. Pl. III, 2. — Z. Stratios, 276 n. 40. — Z. foudroyant les géants, 141 fig. 11.
Ziggourât, 286 n. 14.
Zodiaque adoré, 163, 288 n. 48. — Z. figuré, 312 n. 72. Pl. XIV, 1, 2.
Zoolâtrie. Cf. Animaux.
Zosime l'alchimiste, 291 n. 73.
Zoroastre, 128, 140, 148, 170, 175, 177, 271, 274 n. 12, 280 n. 53, 292 n. 73, 295 n. 91.

TABLE DES FIGURES

Pages

1 Le Ciel, les Vents et les Saisons. — Autel de Carnuntum 29
2. Arrivée de Cybèle à Rome. — Musée du Capitole 44
3. Autel du culte phrygien. — Collection anglaise 53
4. Le Paradis des mystes de Sabazius. — Fresque des catacombes de Prétextat . 61
5. Dédicace à Sérapis (Mithra). — Thermes de Caracalla 79
6. Déesse syrienne trônant entre deux lions. — Musée Capitolin 96
7. Jupiter Dolichénus sur un taureau, etc. — Plaque de Komlod (Hongrie) . . . 105
8. Horoscope d'Antiochus de Commagène. — Nemroud Dagh 115
9. Mithra et Antiochus Ier de Commagène. — Nemroud Dagh 133
10. Sacrifice des mages. — Dascylium (Phrygie) 135
11. Zeus foudroyant les géants, Océan couché, Mithra naissant. — Virunum . . 141
12. Inscription bachique de Cumes. 197
13. Initiation bachique. — Verre du musée des Offices 202

TABLE DES PLANCHES

Pages

I, 1. Statue du Kronos mithriaque ou Temps infini, trouvée à Ostie 28
I, 2. Aigle tenant le foudre, symbole du Ciel. — Autel de Phénicie.
II, 1. Portrait d'un galle. — Musée du Capitole 50
II, 2. Cistophore de Mâ-Bellone. — Musée du Capitole.
III, 1. Tête de Sabazius, provenant de Rome. — Collection de la marquise de Maillé 60
III, 2. Buste de Sabazïus, trouvé dans le Tibre. — Victoria and Albert Museum.
IV, 1. Attis couché, trouvé dans le Métrôon d'Ostie. — Musée du Latran . . . 66
IV, 2. Statuette d'Attis, trouvée à Andrinople. — Musée du Louvre.
IV, 3. Statuette d'Attis. — Musée du Vatican.
IV, 4. Statuette d'Attis, trouvée à Pompéi. — Musée de Naples.
V, 1. Isis égyptisante. — Musée de Mariemont 70
V, 2. Isis-Tyché. Bronze d'Herculanum. — Musée de Naples.
V, 3. Initiée d'Isis. — Marbre trouvé à Cyrène.
VI. Autel des divinités égyptiennes. — Musée du Capitole 74
VII, 1. Isis, Sérapis, Harpocrate et Dionysos. Bas-relief de Tunisie. — Musée du Louvre 89
VII, 2. Adoration de l'eau sacrée. Fresque d'Herculanum. — Musée de Naples.
VIII, 1. Procession isiaque. — Bas-relief du musée du Vatican 90
VIII, 2. Danse sacrée dans un temple égyptien. Bas-relief d'Ariccia. — Musée des Thermes.
IX, 1. Jupiter Héliopolitain. — Bronze de la collection Sursock 102
IX, 2. Aglibol et Malakhbel. — Bas-relief du musée du Capitole.
X. Dédicace aux dieux solaires palmyréniens. — Autel du musée du Capitole. 106
XI, 1. Statuette d'Adonis, trouvée à Sidon. — Musée du Louvre 116
XI, 2. Jupiter Dolichénus. — Statue trouvée à Carnuntum.
XI, 3. Idole de bronze trouvée dans le temple des dieux syriens à Rome. — Musée des Thermes.
XII. Grand bas-relief de Mithra tauroctone, trouvé à Heddernheim. — Musée de Wiesbaden 140

Pages

XIII, 1. Scène d'initiation mithriaque. — Fresque du mithréum de Capoue . . . 142
XIV, 1. Table astrologique, dite « Planisphère de Bianchini ». — Musée du Louvre. 152
XIV, 2. Autel astrologique de Gabies. — Musée du Louvre.
XV, 1. Dessin prophylactique contre le mauvais œil. — Mosaïque du palais des Conservateurs à Rome 172
XV, 2. Main magique de bronze, trouvée à Amiens.
XV, 3. Buste de Mercure employé comme phylactère. Bronze trouvé à Orange. — Bibliothèque Nationale.
XVI, 1. Scène d'initiation bachique. Stuc d'une villa trouvée à Rome près de la Farnésine. — Musée des Thermes 202
XVI, 2. Scène d'initiation semblable. — Plaque Campana du musée du Louvre.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE VII

CHAPITRE I. — ROME ET L'ORIENT. — LES SOURCES 1

Supériorité de l'Orient, 1. — Son influence sur les institutions politiques, 3 ; — sur le droit privé, 4 ; — sur la science, 5 ; — sur les lettres, 6 ; — sur l'art, 7 ; — sur l'industrie, 8. — Conclusion.

Destruction des rituels païens, 9. — Les mythographes, 11. — Les historiens, 11. — Les satiriques, 12. — Les philosophes, 12. — Les écrivains chrétiens, 13. — Les documents épigraphiques et archéologiques, 14.

CHAPITRE II. — POURQUOI LES CULTES ORIENTAUX SE SONT PROPAGÉS 17

Différences religieuses de l'Orient et de l'Occident, 17. — Propagation des cultes orientaux, 19. — Influences économiques, 20. — Théorie de la dégénérescence, 22. — Les conversions sont individuelles, 23. — Appel que les cultes orientaux font au sentiment, 24 ; — à l'intelligence, 26 ; — à la conscience, 31. — Insuffisances de la religion romaine, 31. — Scepticisme, 34. — Restauration d'Auguste, 34. — Cultes orientaux et pouvoir impérial, 35. — La purification des âmes, 35. — Rôle du clergé, 37. — Espoir d'immortalité, 39. — Conclusion, 40.

CHAPITRE III. — L'ASIE MINEURE 43

Arrivée de Cybèle à Rome, 43. — Son culte en Asie Mineure, 45. — Culte à Rome sous la République, 48. — Adoption de la déesse Mâ-Bellone, 50. — Politique de l'empereur Claude, 51. — Les fêtes du printemps, 52. — Propagation du culte phrygien dans les provinces, 54. — Causes de son succès, 55. — C'est un culte officiel, 57. — Accession d'autres dévotions : Mèn, 58 ; — le judaïsme, 59 ; — Sabazius, 60 ; — Anâhita, 62. — Le taurobole, 63. — Les repas sacrés, 65. — La philosophie, 66. — Le christianisme, 66. — Conclusion, 67.

CHAPITRE IV. — L'ÉGYPTE 69

Fondation du culte de Sérapis, 70. — Culte égyptien hellénisé, 71. — Diffusion en Grèce, 74. — Introduction à Rome, 75. — Persécutions, 76. — Diffu-

Pages

sion en Italie, 77. — Adoption sous Caligula, 78. — Son histoire, 79. — Sa transformation, 80. — Incertitude de la théologie égyptienne, 81. — Insuffisance de la morale, 84. — Son évolution, 85. — Puissance du rituel, 87. — Service quotidien, 88. — Les fêtes, 90. — Doctrine de l'immortalité, 91. — Le *refrigerium*, 94.

CHAPITRE V. — LA SYRIE 95

La déesse syrienne, 95. — Importation de nouveaux dieux par les esclaves syriens, 97 ; — les marchands syriens, 98 ; — les soldats syriens, 103. — Les Sévères, 105. — Héliogabale et Aurélien, 106. — Valeur du paganisme sémitique, 107. — Culte des objets matériels, 107 ; — des animaux, 108. — Les Baals, 109. — Prostitutions sacrées et sacrifices humains, 109. — Transformation du culte sacerdotal, 111. — Idée de pureté, 112. — Influences étrangères, 112. — Babylone et les « Chaldéens », 113. — L'eschatologie, 116. — La théologie : le dieu céleste, 117 ; — tout-puissant, 119 ; — éternel, 120 ; — universel, 121. — Le syncrétisme sémitique, 122 ; — aboutit à un hénothéisme solaire, 123.

CHAPITRE VI. — LA PERSE 125

La Perse et l'Europe, 125. — Influence de l'empire des Achéménides, 126 ; — du mazdéisme, 127. — Conquêtes de Rome, 129. — Influence des Sassanides, 130. — Origine des mystères de Mithra, 131. — Les Perses en Asie Mineure, 132. — Caractères du mazdéisme d'Anatolie, 134. — Sa propagation en Occident, 138. — Ses qualités, 139. — Le dualisme, 141. — La morale mithriaque, 143. — La vie future, 147. — Conclusion, 148.

CHAPITRE VII. — L'ASTROLOGIE ET LA MAGIE 151

Prestige de l'astrologie, 151. — Son introduction en Occident, 152. — L'astrologie sous l'Empire, 153. — Polémique impuissante contre l'astrologie, 155. — L'astrologie est une religion scientifique, 158. — L'idée primitive de sympathie, 159. — Les astres divins, 160. — Transformation des dieux, 161. — Dieux nouveaux, 163. — La grande année, 164. — L'eschatologie astrologique, 164. — Communion de l'homme et du ciel, 165. — Le fatalisme, 166. — Efficacité de la prière, 167 ; — et de la magie, 168. — Traités de magie, 168. — Idée de sympathie, 169. — La magie est scientifique, 170 ; — et religieuse, 171. — L'ancienne sorcellerie italique, 172. — L'Égypte et la Chaldée, 173. — La théurgie, 174. — La magie perse, 174. — Poursuivie comme criminelle, 176. — Survit aux persécutions, 177. — Conclusion, 178.

CHAPITRE VIII. — LA TRANSFORMATION DU PAGANISME ROMAIN 181

Le paganisme avant Constantin, 180. — Cultes d'Asie Mineure et d'Égypte, 182 ; — de Syrie et de Perse, 183. — Y a-t-il *un* paganisme? 184. — La dévo-

Pages

tion populaire, 185. — La philosophie, 185. — La polémique chrétienne, 186. — Le paganisme romain devenu oriental, 188. — Les mystères, 189. — Culte scientifique des *Elementa*, 189. — Le dieu suprême, 190. — Les Astres, 191. — Le rituel moralisé, 191. — La vie future et la fin du monde, 192. — Conclusion, 193.

APPENDICE. — LES MYSTÈRES DE BACCHUS A ROME 195

Culte de Bacchus orientalisé, 195 ; — en Asie Mineure, en Syrie, en Égypte, 196. — Introduction en Italie, 196. — L'affaire des bacchanales, 197. — César les réintroduit, 198. — Bacchus égyptien et asiatique, 199. — Bacchus africain, 200. — Propagation dans l'Empire, 200. — Caractères du culte, 201. — Immortalité des initiés, 203. — Destruction et survivances des mystères, 204.

NOTES

PRÉFACE 205

CHAPITRE I. — Rome et l'Orient 208

CHAPITRE II. — Propagation des cultes orientaux 213

CHAPITRE III. — L'Asie Mineure 220

CHAPITRE IV. — L'Égypte 230

CHAPITRE V. — La Syrie 248

CHAPITRE VI. — La Perse 270

CHAPITRE VII. — L'astrologie et la magie 284

CHAPITRE VIII. — La transformation du paganisme 296

APPENDICE. — Mystères de Bacchus 303

INDEX 313

NOGENT-LE-ROTROU, IMPRIMERIE DAUPELEY-GOUVERNEUR

UNIVERSITY OF CHICAGO
24 348 769

920690 Cumont
Chicago Library

UNIVERSITY OF CHICAGO
24 348 769